د. حسن حنفى

من النقل إلى الإبداع

المجلد الثالث

الإبداع

٣

الحكمة العملية

الأخلاق

الاجتماع والسياسة

التاريخ

دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع
عبده غريب

من النقل إلى الإبداع

(المجلد الثالث) الإبداع

(٣)-الحكمة العملية

(الأخلاق – الاجتماع والسياسة – التاريخ)

من النقل إلى الإبداع

المجلد الثالث

الإبداع

(٢) الحكمة العملية

- الأخـــــــلاق
- الاجتماع والسياسة
- التاريـــــــخ

دكتور. حسن حنفى

الناشر

دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع (القاهرة)

عبده غريب

الكتاب : من النقل إلى الإبداع

المجلد الثالث (الإبداع)

(٢) الحكمة العملية

- الأخلاق

- الاجتماع والسياسة

- التاريخ

المؤلف : د. حسن حنفي

رقم الإيداع : ٩٩/٧٣٨٤

الترقيم الدولي : I. S. B. N. 977-303-169-1

تاريخ النشر : ٢٠٠٢ م

الناشر : دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع (عبده غريب)

شركة مساهمة مصرية

الإدارة : ٥٨ ش الحجاز - عمارة برج آمون - الدور الأول - شقة٦

☎ ٦٣٦٢٥٦٢ ـ فاكس: ٦٣٧٤٠٣٨

التوزيع : ١٠ ش كامل صدقي الفجالة (القاهرة)

☎ ٥٩١٧٥٣٢ / ✉ ١٢٢ (الفجالة)

المطابع : مدينة العاشر من رمضان ـ المنطقة الصناعية (C1)

☎ ٠١٥/٣٦٢٧٢٧

بسم الله الرحمن الرحيم

الإهداء

✿ إلى حكماء الأمة من جيلنا

✿ قضاء على التغريب فى عصرنا

حسن حنفى

الباب الثالث

الحكمة العملية

الفصـــل الأول

الأخــــلاق

أولا: الأخلاق النفسية (الكندى).

١- **من الحكمة النظرية إلى الحكمة العملية.** إذا كانت الحكمة النظرية تشمل المنطق ثم الطبيعيات والإلهيات ثم النفس فإن الحكمة العملية تضم الأخلاق ثم الاجتماع والسياسة ثم التاريخ. فالعلم يسبق العمل، والعمل مثال للعلم. العلم مقدمة، والعمل نتيجة. العلم بداية، والعمل نهاية.

وترتبط الأخلاق بالنفس، والفضائل بقواها حتى إنه ليصعب الفصل بينهما. ثم تتحول الأخلاق الفردية إلى أخلاق اجتماعية وسياسية كما ضمت الحكمة النظرية الطبيعيات الإلهية أو الإلهيات الطبيعية معاً. أما التاريخ فهى الإضافة الجديدة التى لها جذورها فى الحكمة العملية القديمة من أجل تحويل المحور الرأسى الغالب على علوم الحكمة إلى المحور الأفقى من أجل إعادة صياغة النزوع نحو الله إلى تقدم فى التاريخ. صحيح أن القسمة الثلاثية عند القدماء الأخلاق والسياسة وتدبير المنزل أى الاقتصاد. والحقيقة أن السياسة والاقتصاد والاجتماع علم واحد فى علم الاقتصاد السياسى أو علم الاجتماع السياسى. والناقص هو فلسفة التاريخ.

والحكمة العملية تعبير قديم للإنسانيات كتعبير حديث. وهى ما سماه إخوان الصفا العلوم الالهية الناموسية والشرعية، والفارابى العلم المدنى، ومسكويه "تهذيب الأخلاق". ويختلف الحكماء فيما بينهم على درجة التركيز عليها، بدرجة أقل عند الكندى والرازى، وبدرجة أكبر عند إخوان الصفا والفارابى وابن سينا ومسكويه. والعلم المدنى عند ابن باجه موضوع للطبيعيات نظراً لوحدة العلوم. الفعل الطبيعى فى الطبيعيات، والفعل الارادى فى العمليات، الأخلاق والاجتماع. والمنطق رئيسها لأن البرهان رئيس على سائر الصنائع بما هو هيئتها وأن كلها تستنبط منه [1].

---

(١) ابن باجه: النفس ص ٢٨٤.

٢- تطهير النفس. يتوجه الكندى بخطابه الأخلاقى إلى النفس. فالشقى المغرور الجاهل من رضى لنفسه بلذات الحس. وكانت هى أكثر أغراضه ومنتهى غايته. فالبكاء على من يهمل نفسه، وينهمك فى ارتكاب الشهوات التى تنزل به إلى طبع البهائم، وتبعده عن الأمر الشريف. عليه الإخلاص له، وتطهير النفس حسب الطاقة. الطهر طهر النفس. فان الحكيم المتعبد لباريه إذا كان ملطخ البدن فهو أشرف من الجاهل بالمسك والعنبر. يعترف بفضل المتعبد الذى هجر الدنيا وكل الناس بما فى ذلك الجهال. فالإنسان عابر سبيل إلى إرادة البارى. لا فرق إذن فى الخطاب الأخلاق بين النظر والعمل، بين التحليل النظرى والنصائح العملية، بين الفهم والسلوك (١).

٣- دفع الأحزان. وإذا كانت الغاية من الأخلاق السعادة فقد عبّر الكندى عن هذا التيار فى رسالته "الحيلة لدفع الأحزان". واستمر فيه الرازى فى "كتاب اللذة"، وابن سينا فى "دفع الغم من الموت" ثم تحول إلى علم مستقل عند مسكويه. وبالرغم من الأسس النفسية لهذه الرسائل إلا أنها تتجاوز النفس إلى الأخلاق أى إلى السلوك كما يتجاوز الاجتماع الأخلاق، والسياسة الاجتماع، والتاريخ السياسة. تناولته باقى العلوم مثل التصوف مثل الغزالى فى "كيمياء السعادة".

يجمع الكندى فى الرسالة بين الطب والأخلاق والاشراق. ويستعمل لغه الملوك وأخلاقهم ضرباً للأمثال. أفضل تشبيه للجهاد، جهاد النفس كما يجاهد الملك الأعداء، والحذر والحيطة من العدو والاستعداد له، بصرف النظر عما يعبر هذا المثل عن واقع فعلى، ثقافة الرئيس والمرؤوس.

ويرتبط الحزن بالملكية فى تعريفه. فالحزن ألم نفسى يعرض لفقد محبوب أو فوت مطلوب. والحيلة تعنى الوسيلة وكما هو معروف فى علم الحيل. ونظراً لثنائية النفس والبدن المتطهرة فان العلاج يكون محاولة ذاتية للاستشفاء عن طريق العمل العقلى والتغير الداخلى دون الواقع الخارجى شرب دواء أو بألم حديد ونار أو بانفاق مال، نوع من

---

(١) "فيأيها الإنسان الجاهل: ألا تعلم أن مقامك فى هذا العلم إنما هو كلمة ثم تصير إلى العالم الحقيقى فتبقى فيه إلى أبد الآبدين. وإنما أنت عابر سبيل فى هذا الأمر إرادة باريك عز وجل. فقد علمت جلة الفلاسفة، واختصرناه من قولهم أن النفس جوهر بسيط. فقط افهم ما كتبت به إليك تكن به سعيداً، أسعدك الله فى دنياك وآخرتك"، الكندى: القول فى النفس ص ٢٧٩-٢٨٠.

رياضة النفس الباطنية كما هو الحال فى النزعة المثالية فى الأخلاق، اعتماداً على النفس والعزيمة بالإضافة إلى العادة، والالتزام بالعادة المحمودة فى الأمر الأصغر يسهل الالتزام بها فيما هو أكبر. هناك تشابه بين الطب البدنى والطب الروحانى كما هو الحال عند إخوان الصفا والرازى والفارابى وابن سينا فى "رسالة الطير". الطب لعلاج الأبدان والحيلة لدفع الأحزان لعلاج النفوس. وإصلاح النفس أولى من إصلاح البدن. فالإنسان بنفسه لا ببدنه. النفس ذات وغاية والبدن موضوع وآلة. وإصلاح الذات سابق على إصلاح الموضوع [١].

ويمكن القضاء على الحزن حتى يمكن تجنب الخداع فى الأرض بعد معرفة أقسامه. فالحزن قسمان، من فعلنا ومن فعل غيرنا. والحزن من فعلنا قسمان: ما لا نريد ويكون فى مقدورنا، وما نريد فنرضى. والحزن من فعل غيرنا قسمان: ما يمكن مقاومته لأنه يدفعنا إليه، وما يمكن تجنبه لأننا لم ندفع إليه [٢]. الحزن هنا فعل حر يرضى به الإنسان، وهو فى مقدوره، يمكن مقاومته أو تجنبه إذا كان دفعه إلينا ندفعه ولا نحزن، وإن كان دفعه ليس إلينا فلا نحزن قبل وقوعه. ويمكن تذكر الأحزان القديمة ومحزنات الغير، وسلوتنا وسلوتهم عنا، والتأسى بالماضى عندنا وعند الغير عن طريق الذاكرة الحية. ونذكر أن ما فقدناه أو ما فاتنا حدث لغيرنا. وكلهم قنعوا وانتهى حزنهم أى العبرة بالغير. والمصائب جزء من الموقف الإنسانى نظراً للوضع الهش للانسان[٣]. والأشياء مشتركة بيننا وبين الناس، فلا نحزن على ما يؤخذ إلا عنوة. يقع الحسد إذن نظراً لوجود الاشتراك فى الأشياء مع الآخرين. والعالم ليس ملكنا وحدنا. والشئ مرة لنا ومرة لغيرنا أى الاحساس بالعدل، والحب لأنفسنا وللآخرين. ولما كانت القنية المشتركة عارية لمعير

---

(١) الكندى: رسائل ص ١-٣٢ خاصة ص ٦/١١-٣١/١٢. وهى نفس النزعة المثالية التى عبر عنها توفيق الطويل فى فكرنا المعاصر وقبل ديكارت وكانط وفشته فى المثالية الغربية.

(٢)
- الحزن
  - من فعلنا
    - ما نريد فنرضى
    - ما لا نريد ويكون فى مقدورنا
  - من فعل غيرنا
    - ما يمكن تجنبه لأننا لم ندفع إليه
    - ما يمكن مقاومته لأنه يدفعنا إليه

(٣) هذا هو أيضاً موقف الوجوديين.

هو مبدعها وهو الله فإن شردها فلا حزن عليها. الله أعطى وهو الذى أخذ. وهنا تبرز أهمية العقائد فى دفع الأحزان. ولما وقع التناقض بين عدم وجوب الحزن على الغائب والمفقود وضرورة الحزن عليه يكون الحزن أمراً مشتبهاً لا حكم ولا أساس له، حال بين الوجود والعدم. وهناك تناقض آخر بين عدم كره ما ليس بردئ، وكره الردئ مثل الموت ليس بردئ والخوف منه ردئ. الموت فى الطبع، والوجود من أجل الموت أى عدم كراهية ما ليس بردئ وكراهية الردئ[1]. وإن عدم الاشتغال بالقنية الحسية الضائعة بل بالوجود يؤدى إلى السلو عن الضائع. فالوجود دائم لا يضيع. لذلك كان الايمان بالله مخففاً للأحزان ﴿ كل شئ هالك إلا وجهه﴾. وكل حزن على فائت أو مفقود يسقط عنا بعض المحرمات، ويحمى النفس من الغواية ﴿ عسى أن تكرهوا شيئاً وهو خيرٌ لكم، وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شر لكم﴾، وكأن الوجود محرم من البداية وليس حلالاً مع أن الأشياء فى الأصل على الاباحة.

وهو موضوع قرآنى ﴿ إن يكن أمسسكم قرح فقد مس القوم قرح مثله﴾[2]، والحمد لله الذى يذهب الحزن ﴿ الحمد لله الذى أذهب عنا الحزن﴾، والمؤمنون ﴿ لا خوف عليهم ولا هم يحزنون ﴾ عكس الصوفية فى إثبات الحزن كأحد المقامات. ولا يمكن دفع الأحزان عن طريق إثبات التناقض المنطقى فى الحزن. ليس الحزن موضوعاً كمياً، ما دامت المصائب قد وقعت فيمكن التخفيف من دفعها كما وكأن كم المصائب فى تزايد باستمرار. وليس فى الموجود غنى وتعويض عن المفقود. وهل البشر أعداد على البدل؟ قد يؤدى دفع الأحزان إلى نهاية الغضب والتمرد والثورة، ويصبح "أفيون الشعب" كما هو الحال فى المثل الشعبى "الله جاب، الله خد، الله عليه العوض". ليس الآخر مقياسا للسلوك والعبرة بالآخرين فالأمر ذاتى فردى خالص. وقد لا تكون الطبيعة العربية فى حاجة إلى دفع الأحزان لأنها مرحة تعرف النكات. ولا يستطيع الإنسان تطبيق هذه الوصايا واحدة وراء الأخرى لأن الحياة تيار جارف ومغامرة لا يمكن التحكم فيها عقلاً. الحزن طبيعى فى الإنسان وجزء من نسيج وجوده والتخفيف عنه عملية نفسية ولكن لا يمكن القضاء عليها وإلا فقد الإنسان وجوده. ويمكن طرح نفس التساؤلات حول الفرح وليس حول

---

(١) وهو ما تقوله سيمون دى بوفوار فى "كل البشر فانون"، والوجود من أجل الموت عند هيدجر، والوجود الهش عند مارسل، ونفيه كظاهرة موضع اهتمام عند برنشفيج.

(٢) وذلك مثل رهان بسكال وأفضلية حال المؤمن على حال الكافر.

الحزن وحده.

وتكثر طرق دفع الأحزان عن طريق الوصايا المتداخلة واعتماداً على الذات دون العبرة بالغير. إذ يمكن مشاهدة العالم العقلى تعويضاً عن المتغير بالثبات، والفناء بالبقاء، والزوال بالدوام، وعدم الرضا بأن نكون أجهل الجاهلين، وأفظ الأفظين، وأجور الجائرين، ومن ثم يكون العلم طريقاً لدفع الأحزان. ولما كان عدم العقل خسة لزم التخلى عن مرتبة الجهل، فالجهل شقاء. وإذا كان عدم الحزن على المفقود والغائب ممكناً فعدم الحزن على الاطلاق ضرورى. وتذكر الباقى سلوى عن فقدان المعدوم حسياً كان أم عقلياً. وتوقع الخير فى المستقبل خير من التأسى على الماضى. فتتحول العادة إلى خلق مستفاد، والتعود على تربية دائمة، والسرور بالشاهد، والسلوى عما فات. ولا نضع لأنفسنا شيئاً رديئاً أى تصور العالم على أنه خير، وأن الأفضل عدم وقوع المصائب البتة وهو مستحيل. فالمصائب جزء من الحياة، والحزن أفضل من عدم الحزن. ويتحمل المؤمن فى إصلاح النفس ومن جراء صعوبة العلاج أضعاف ما يتحمله آخر فى علاج البدن. والشر جزء من الخير. ولو لم يكن هناك شر لما كان هناك خير ﴿ عسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم ﴾ (١).

والحقيقة أن هذه ليست وسائل بل تربية نفسية واستعدادات عقلية، تقوم على استدعاء الذكريات، واسترجاع الماضى، واستخراج مكنونات النفس أى العلاج عن طريق السيرة الذاتية والتأمل الباطنى، وقلب النظرة من الخارج إلى الداخل. ويستعمل الكندى لغة التقنين والواجب وعبارات "الماينبغيات" مما يدل على التوجه العملى. و"ينبغى" "تتضمن" "لا ينبغى"، والايجاب يتضمن السلب وكما هو الحال فى الأمر والنهى عند الأصوليين. والحديث بلغة "النحن" أى الجماعة والأمة(٢). وأسلوب الوصايا والتذكير أسلوب قرآنى، أسلوب لقمان لابنه وهو يعظه والذى ظهر فى الخطاب السياسى إلى أدبيات نصائح الملوك وليس بالضرورة اختفاء أثر وصايا أرسطو للاسكندر.

---

(١) الكندى: الحيلة لدفع الأحزان ص ١٧-١٨.

(٢) "فمثل أيها الأخ المحمود هذه الوصايا مثالاً ثابتاً فى نفسك تنج بها من آفات الحزن، وتبلغ بها إلى أفضل وطن من دار القرار ومحل الأبرار، كمل الله لك السعادة فى داريك، وجلل الاحسان فيها اليك، وجعلك من المقتدين والمتنعمين بجنى ثمر العقل وباعدك عن ذل حساسة الجهل"، الكندى: الحيلة لدفع الأحزان ص ٧-٨/١٨/٢٢/٣١، النفس ص ٣١.

وواضح أن الباعث وراء كل هذه الوصايا هو الدين المؤول أى الدين المقنع، الدين غير المباشر بفعل التشكل الكاذب. فعالم العقل عالم الثبات والدوام الذى لا يضيع فيه شئ. وهو التصور الفلسفى للملكوت الأعلى كما هو الحال فى الأخلاق المثالية. الثبات والدوام معدومان فى عالم الكون والفساد الذى يعيش فيه الإنسان، وموجودان اضطراراً فى عالم العقل الذى يمكن مشاهدته والذى يبقى فيه كل مفقود ومعدوم ومحبوب ومطلوب. ففى عالم العقل لا يفقد ولا يعدم أى شئ. لا يوجد حزن فى عالم العقل بل فى عالم الجهل، عالم الزوال والتغير، يحزن الإنسان للفراق فى عالم الدنيا، ولا يحزن فى عالم الوصال الذى تغيب فيه الآلام النفسية والقنيات الحسية. ولو قيل له أن ترد إلى عالم الدنيا الفسيح لكان جزعه أكثر. فى عالم العقل لا يضيع شئ. كل شئ فى موضعه. وفى عالم الدنيا يضيع الشئ لأنه يصبح فى غير موضعه، فيكون منبع الآلام والرذائل والأسقام والغضب والشهوة. ويضرب الكندى المثل بحكاية رمزية، مركب نزل منها الركاب ليحمل كل منهم شيئاً من الجزيرة. وعادوا وغرقت وضاع كل شئ إلا من حمل الحكمة. وهى تشابه حكاية الصوفية عن الخضر والسفينة التى خرقت وغرقت طبقاً لأصل الحكاية فى القرآن، ومثل رسالة الطير لابن سينا والغزالى عن هجرة الروح.

وهناك أيضاً الدين الصريح، الدين المباشر، ذكر الله، المبدع، جل ثناؤه، والحكمة الالهية فى الكون، وعدم الحزن لمخالفة هيئة الرسول لنا لأنه ليس واجباً أن تكون الصورة كما نهوى فى الزمان والخلق. تكفيه المحبة منا، وهو ما قد يخالف صورة الرسول البشرى فى القرآن الذى يأكل الطعام ويمشى فى الأسواق.

ثانياً: اللذة والطب الروحانى (الرازى).

وتتركز الأخلاق عند الرازى فى موضوعين: اللذة والطب الروحانى. هل على طرفى نقيض. اللذة لطب الأبدان، والروحانى لطب النفوس أم على التكامل كما يبدو ذلك فى السيرة الذاتية؟

١ – **اللذة**. لم تبق من كتاب "اللذة" للرازى إلا بضعة مقتطفات[١]. ومع ذلك فاللذة

(١) هل سبب ضياع كتاب "اللذة" تدمير كل مؤلفات المعارضة؟ لم يُحفظ الكتاب إلا فى منتخبات مترجمة إلى الفارسية فى "زاد المسافر" لناصر خسرو ورده عليها وربما لاتفاقه مع طبيعة الفرس ولأنهم من المعارضة. سمى ابن النديم "كتاب اللذة"، "مقالة" وسماه البيرونى "فى اللذة". وسماه الرازى =

هى الخروج من الحال غير الطبيعية، والألم هو الخروج عن الحالة الطبيعية وكأن الطبيعة غير اللذة، واللذة غير الطبيعة. فقد تكون اللذة انتقالاً من حالة الطبيعة الكامنة إلى حالة الطبيعة المزدهرة. والحالة التى ليست فيها لذة ولا ألم هى أيضاً حالة طيعية، ولا تدرك بالحس، حالة الخمول قبل ظهور الامكان والتحقق. واللذة أيضاً هى الراحة من الأمل، تعريفاً لها اعتماداً عى الأضداد. ولا توجد لذة إلا بعد ألم. اللذة حس مريح، والألم حس مؤلم واللذة لها وقت معلوم وإلا تحولت إلى ألم. وإذا استمرت صارت ألماً.

وتتحول نظرية الرازى فى اللذة إلى تصور عام للشر، وهو أن الشر فى الوجود أكثر من الخير، وأن مقارنة راحة الإنسان ولذته فى مدة مع ما يصيبه من الألم والوجع والحزن تكشف عن أن الشر أعظم من الخير وذلك لنقد وجود الخير فى العالم اعتماداً على أن الله هو الخير المحض [1]. وذلك مثل المذاهب المسيحية التى تجعل الألم هو الأساس (الخطيئة) واللذة الفرع. الألم القاعدة، واللذة الاستثناء. وهى أساس أخلاق التطهر. وقد يقترب مذهب إخوان الصفا وابن الراوندى من مذهب الرازى. وقد ظهر فى نفس العصر.

وقد هاجم المتكلمون الرازى وفندوا أقواله بأنه أخذ ما بالعرض على أنه بالذات. كما حمل عليه الفارابى وابن الهيثم وابن ميمون. ورد عليه بعض علماء الشيعة مثل أبو حاتم الرازى والكرمانى وناصر خسرو ربما لدفاعهم عن الثنائية المتطهرة ضد المذهب الواحدى عند أصحاب الطبائع. وبصرف النظر عن صحة ما نسب إلى استدلاله المنطقى فان مذهب اللذة مثل مذهب أصحاب الطبائع نقد للثنائية المتطهرة التقليدية فى علم الأخلاق. بل قد تساعد على الثورة. والغضب بدلاً من تبرير الشر أو التعويض عنه. ولا

– "مقالة فى مائية اللذة". ولخص ابن أبى أصيبعة الموضوع "كتاب فى اللذة غرضه فيها أن يبين أنها داخلة تحت الراحة". وهو موضوع شائع عند الحكماء. فمسكويه له رسالة "فى اللذات والآلام"، ولابن الهيثم "فى طبيعتى الآلم واللذة"، فى طبائع اللذات الثلاث، والحسية والمنطقية والمعادلة. وللرازى كتاب فيما جرى بينه وبين شهيد البلخى فى اللذة. وسماه ابن النديم والقفطى "كتاب فى نقضه على شهيد البلخى فيما ناقضه فى أمر اللذة" . ونقل عنه ابن نوبخت مذهبة فى اللذة. ويرجع الفضل للمستشرقين فى جمع أقواله المتناثرة فى اللذة . الرازى: رسائل الرازى ص ١٣٩-١٦٤.

(١) وبالتالى فهو أقرب إلى سارتر منه إلى برنشفيج، وإلى أوغسطين منه إلى أفلوطين، بين تأكيد الشر ونفيه على المستوى الوجودى.

ضير من تعريف اللذة سلباً بأنها دفع الألم فهى قاعدة أصولية: درأ المفاسد مقدم على جلب المصالح.

٢- **الطب الروحاني:** وهى محاولة للجمع فى علم واحد بين الطب البدنى للأطباء والطب الروحى للصوفية. البداية بالواقع فى الطب والغاية منه إصلاح النفس المفارقة للبدن وهو على خلاف الطب فهو كتاب يجمع بين الأخلاق والنفس والأدب والعلم واللغة.

وهو مشروع الحضارة الاسلامية ذاته فى الجمع بين المثالية والواقعية، بين الطبيعة والروح. ولا فرق بين النفس والروح فى هذه الحالة. كلاهما مصطلحان قرآنيان. يتحدث القرآن عن الروح من أمر الله فى حين أن النفس يمكن معرفتها والتعامل معها وتزكيتها وتطهيرها نظراً لاتصالها بالبدن. والرازى يفضل استعمال لفظ "الروح" على لفظ "النفس". قُرن باستمرار بمؤلفات يحيى بن عدى ومسكويه(١). واستمرار التأليف فى الموضوع والاتجاه به نحواً أخلاقياً دينياً صوفياً دليل على التراكم الحضارى. وقد ركز الشيعة أيضاً على النفس والروح المتحدة بالطبيعة والله مثل الصوفية، ويظهر الجانب الانسانى أكثر من الطبيعيات والميتافيزيقا المجردة عند أهل السنة (٢). واستعمله المسلمون والمسيحيون تعبيراً عن روح الحضارة التى شارك فيها الجميع خاصة فى مصر عند الجنائزيين. وهو من نوع "الحيلة فى دفع الأحزان" للكندى و"دفع الغم من الموت" لابن سينا. والسؤال هو: هل صحيح أن الرازى جمع بين الطب البدنى والطب الروحانى أم أنه ضحى بالطب البدنى فى سبيل الطب الروحانى، بالجسم فى سبيل النفس؟ كيف تبنى الرازى وهو من أنصار التصور الواحدى هذه الأخلاق غير الطبيعية والأقرب إلى الأخلاق الصوفية الاشراقية؟ كيف يمكن للطبيب أن يقع فى هذه الهوة والازدواجية بين

---

(١) كذلك يقرن برسالة هرمس فى توبيخ النفس ومرثية تقرأ فى تجنيز الأموات.

(٢) ورد عند ابن أبى أصيبعة بعنوان "كتاب الطب الروحانى". ويعرف أيضاً بطب النفوس. وغرضه إصلاح أخلاق النفس. وهو عشرون فصلاً واقتبس منه إيليا النصيبينى مطران نصيبين فى رسالة له بين الرازى والرجل المتوغل فى علم النحو الواردة فى الفصل الخامس من الطب الروحانى. كما اقتبس منه الشيرازى الفيروزبادى (٤٧٦هـ) الطب الروحانى. وهو مؤلف فى المواعظ والأخلاق. واقتبس منه أبو الفرج الجوزى (٥١٧ هـ) بالاضافة إلى أحاديث نبوية وأشعار من حكم العرب. ونقده معاصر للرازى، ابن اليمان، والأصح ابن التمار، ورد الرازى عليه. كما رد عليه الداعية الاسماعيلى حميد الدين الكرمانى لتصحيح موقف أبى حاتم الرازى فى مناظرته مع الرازى ولنقد الطب الروحانى.

الطب المهنى والحياة الشخصية العامة؟ وأين مبدأ العلية الذى يقوم عليه الطب؟ هل هناك علية أكبر تدرج تحتها الأجسام والأرواح، الأبدان والنفوس؟ ربما كان السبب العصر والمخاطر التى كانت تهدد الأخلاق، والأطباء هم الحكماء. وربما كان السبب أن الطب نفسه من العلوم الفلسفية، يقوم على مقولات فلسفية مثل الجوهر والمضاف والأخلاط. كما أنه دراسة للانسان، فالإنسان نفس وبدن. كما تظهر تشبيهات للجسم الحى وطب الأبدان بطب النفوس وطب المجتمعات كما هو الحال عند الفارابى فى "فصول متنزعة". هناك وحدة الفكر عند الطبيب الحكيم. فهو طبيب وفيلسوف.

وما الفرق بين الطب الروحانى والطب النبوى؟ هو الفرق بين فهم النظر والتجربة ومنهج النقل والرواية. كما أن الطب النبوى أقرب إلى طب الأبدان منه بطب النفوس. وهل يحض الطب الروحانى على الثورة أم يكبح جماح النفس للسيطرة عليها وإلجامها؟

وبالرغم من أن "الطب الروحانى" عشرون فصلاً إلا أن الفصول الأربعة الأولى "تمهيد فى بيان فضل العقل"، وقمع الهوى وعوارض النفس الردية، وتعرف الرجل عيوب نفسه. ثم تأتى الفصول الأربعة عشرة الثانية لتعداد عيوب الرجل: العشق، واللذة، والعجب، والحسد، والغضب، والكذب، والبخل، والفكر، والهم، والشره، والانهماك فى الشراب، والاستهتار بالجماع، والعبث، وطلب الرتب والمنازل الدنيوية، والاكتساء، والاقتناء، والانفاق. وكلها أخلاق تطهرية تقوم على الارادة الفردية، والعيوب الفردية والحلول الفردية وكأن المجتمع لا وجود له. والخاتمة فصلان تبدأ فى الفصل الثامن عشر فى الفرق بيم ما يُرى الهوى وما يُرى الفعل، وهو موضوع أول فصلين، وفى السيرة الفاضلة والخوف من الموت، فصلان متضادان مثل تضاد الفصلين الأولين.

فهو رسالة فى إصلاح الأخلاق بالرغم من عنوانها الذى يجمع بين الطب والتصوف. وهو العالم المادى الذى يقول بالقدماء الخمسة. يعتمد على تحليل انفعالات النفس من أجل تهذيب الأخلاق مثل يحيى بن عدى ومسكويه، وعلى تحليل التجارب الانسانية لمعرفة ماهياتها(١). يسودها أسلوب المانيفيات إيجاباً وسلباً لغة الأوامر

---

(١) وذلك مثل ديكارت واسبينوزا فى الفلسفة الغربية فى بداية العصور الحديثة تحت تأثير الفلسفة الاسلامية.

والنواهى بمصطلحات الأصوليين. ويعبر عن النتائج بالقصص والأمثال والحكايات بعيداً عن لغة الكندى واضطراب المصطلحات. وهو أسلوب إنشائى انتقائى لا علمى، سلاح ذو حدين بحكايات وأمثال أخرى تفيد الآراء المناقضة ما دام البرهان غائباً.

وتقوم الأخلاق على التوسط ونقد الإفراط والتفريط. وهو مقياس موروث. يصدق على الأخلاق وإن كان فى التطبيق أحياناً فى حالة الثورات، يُزاح جانباً حتى يُرد إلى المجتمع كله تعادله. وفى نفس الوقت تقوم على مقياس المنفعة والضرر. وهو مقياس شرعى أصولى من الموروث وليس من الوافد. كما أنه مقياس عام ينطبق على البشر جميعاً بصرف النظر عن الفروق الفردية والجماعية والحضارية.

والطب الروحانى طب عقلانى بالرغم من العنوان، يبين فضل العقل ويمدحه. فالعقل شرط الأخلاق. أعطاه الله إلى الإنسان وجعله أسمى ما فيه، مشرفا وقائدا ورئيسا.ويكون السؤال: لماذا لا ينشأ العقل من طبيعة الإنسان ويكون معطى له من الخارج؟ العقل الطبيعى شئ والعقل الدينى شئ آخر وهو تقابل العقل والنقل. وظيفته قمع الهوى وردعه كما قال أفلاطون الحكيم.وهنا تبدو الثنائية المتطهرة، الحرب مع النفس ضد النفس، وانقسام النفس على ذاتها، قسم يحارب قسما، مما يجعل الطب الروحانى أقرب إلى التصوف منه إلى الفلسفة، رياضة ومجاهدة عقلية وإرادية، تشبها بالله لأن الله خال من الشهوة واللذة [(١)]. وهو قريب من حكمة الاشراق على مستوى الأخلاق وليس على مستوى المنطق والمعرفة [(٢)]. والسؤال هو:كيف تتفق هذه الأخلاق الثنائية المتطهرة المتصارعة مع الطبيعيات والميتافيزيقا الواحدية؟ وهل الطبيعة هوى أم ميل طبيعى؟ شر أم خير؟ لماذا يكون الهدى مخالفا للطباع ؟ولماذا تختلف الطبائع ولا تكون واحدة ؟وماذا عن الفطرة والصيغة التى فطر الله الناس عليها؟ وهل يمكن التشبه بالله الخالى من الشهوة واللذة فيصبح الإنسان ملاكاً لا حيواناً، وهو لا ملاك ولا حيوان؟ ولماذا لا يكون لله لذة الفرح بالمؤمن والنقل ملئ بصفات الانفعال للذات بالرغم من صفة الارادة القادرة على

---

(١) وذلك مثل الأخلاق عند الرواقية واسبينوزا وكانط. هى أفلاطونية طبيعية تجمع بين الروح والطبيعة أو ماسماه رافيسون الوضعية الروحانية Le Positivisme spirituel ثم برجسون.

(٢) ١- فى فضل العقل ومدحه، الطب الروحانى ص ١٧-١٩. ٢- فى قمع الهوى وردعه وجملة من رأى أفلاطون الحكيم ص ٢٠ -٣٢.

السيطرة على الانفعالات عند علماء أصول الدين؟

مهمة الطب الروحانى إذن التخلى عن عوارض النفس الرديئة على انفرادها وإصلاح عيوبها بعد تعرف الرجل على عيوب نفسه[1]. وهى نظرة تشاؤمية تبدأ بالشر كمبرر للخير. فهل النفس رديئة أمارة بالسوء تحتاج إلى تقويم من الخارج من الله وأخلاق المنع والقهر الديني؟ قد تكون مقدمة لأخلاق الطغيان السياسى. وهو إصلاح فردى ﴿لا يغير الله ما بقوم حتى يغيروا ما بانفسهم﴾ وكأن المجتمع خال من المسئولية. وهل يكفى إصلاح النفس الفردى بأخلاق البطولة أم يلزم أيضا تغير المجتمع بفعل الثورة؟ إن عيوب النفس ليست فى الطبيعة البشرية بل فى الأوضاع الاجتماعية. لا تعرف فقط عن طريق الاستنباط بل أيضا بتحليل الواقع الاجتماعى.

ويفصل الرازى عيوب النفس دون وضعها فى مجموعات متشابهة. منها العشق والعجب وهما يدلان على الفرح بالذات والنرجسية والأنانية. وهل العشق والألف واللذة موضوع واحد؟ ألم يركز الصوفية على العشق، والحب إبداع وخلق؟ ولم إدانة اللذة الحلال وهى قيمة شرعية ﴿ قل من حرم زينة الله لعباده والطيبات من الرزق﴾ ؟ وماذا عن ثقافة الجوارى والاماء وما ملكت الأيمان وتعدد الزوجات وزواج الأبكار وحب الدنيا ؟ وهل تتطلب الأخلاق بالضرورة إدانة الطبيعة ورفض الضرورة؟ ويمكن التخلى عن العجب دون أن يؤدى ذلك إلى التواضع المصطنع والاحساس بالدونية أو التملق والمداهنة أو الغرور المقلوب، المتخفى المستور[2].

فإذا كان العشق والعجب من الانفعالات الفردية فان الحسد والغضب والكذب والبخل من الانفعالات تجاه الآخرين[3]. فالحسد عيب. والسؤال هو: عيب ذاتى أم رد فعل على أوضاع اجتماعية مثل سوء توزيع الدخل والاحساس بالحرمان ولا يمكن حسابه رياضياً مثل حساب اللذات، جمعاً وطرحاً وضرباً وقسمة وجعل الحسد حاصل مجموع البخل والشر؟ ودفع الغضب نوع من السيطرة على ردود الأفعال تجاه أفعال الآخرين.

---

(١) ٣- جملة ما قدمت من قبل ذكر عوارض النفس الرديئة على انفرادها، السابق ص ٣٢-٣٣، فى تعرف الرجل عيوب نفسه ص ٣٣-٣٥.

(٢) وذلك مثل هوبز فى التوحيد بين قمع النفس وقمع الشريعة والسلطان السياسى.

(٣) ٥- فى العشق والألف وجملة في اللذة ، السابق ص ٣٥- ٤٦، ٦- فى العجب ص ٤٦ – ٤٧.

واطراح الكذب نوع من المقاومة الايجابية بدلا من التراجع السلبى عن المواجهة بالرغم مما يقال عن الكذب الأبيض وخدع الحرب والتموية على الأعداء والأعمال بالنيات والتصديق بالقلب دون اللسان وحماية النفس فى لحظات الاضطهاد. ومقاومة البخل هو تحرير للذات من الحرص على الأشياء دفاعا عن أولوية الآخر على الشيء[١].

ويتم التخلص من الهموم الذاتية الضارة،الفضل الضار من الفكر والهم ودفع الغم حتى تتحرر الذات وتشحذ قواها وكما نبة على ذلك القرأن مخففا عن الرسول ﴿لعلك باخع نفسك إلا يكونوا مؤمنين﴾،﴿لعلك باخع نفسك على آثارهم﴾ [٢]. كمايتم التخلص من الغم القاتل الذى يؤدى إلى التشاؤم والسلبية،ويؤدى إلى العدم فى الوجود وليس الحزن الفعال الذى يدفع على التأمل والتبصر [٣].

ثم تأتى مجموعة من الأهواء تمنع حرية النفس وتميزها عن البدن مثل الشره، والسكر، والجماع، والولع والعبث والمذهب[٤]. فالشره ربط للنفس بالبدن والتخلص منه اتباعا للحكمة الشرقية القديمة "أنا آكل لأبقى وأنت إنما تريد أن تبقى لتأكل[٥]. والتخلص من السكر موجهه إلى العرب ومجالس القدماء. فقد كانت العادة مجالس اللهو والشراب أو هى نصائح مجانية كرد فعل على ما هو شائع فى العادات الاجتماعية. أما الاعتدال فى الجماع فلأن كثرته ردية للنفس، يضعف البصر، ويهدد البدن، ويسرع بالشيخوخة والذبول، ويضر بالدماغ والعصب، ويسقط القوة. والسؤال هو: كيف يتم ذلك فى مجتمع الجماع فيه موضوع رئيسى، تعدد الزوجات والاماء وما ملكت الأيمان؟ ألم يؤت الرسول قوة على الجماع تعادل أربعين رجلاً؟ ألا تؤدى النبوة والعمل العقلى إلى ازدهار الجماع وزيادة الشبق؟ هل الجماع مجرد شهوة أم هو تعبير عن الحياة وفورتها، حيوانية أم روحية؟ ربما كانت الدعوة رد فعل على حياة المجون فى عصره تبرئة للذمة وتذكيراً

---

(١) ٧- فى الحسد، السابق ص ٤٨ -٥٤. ٨- فى دفع الغضب ص ٥٥ - ٥٦، ٩- فى اطراح الكذب ص ٥٦ - ٥٩. ١٠- فى البخل ص ٥٩ - ٦١.

(٢) ١١-فى دفع الفضل الضار من الفكر والهم ، السابق ص ٦١-٦٣، ١٢-فى دفع الغم ص٦٣-٦٩.

(٣) ليس كيركجارد وهيدجر وفلاسفة الوجود إذن فى الغرب هم أول من تناولوا هذه الموضوعات.

(٤) ١٣- فى الشره، السابق ص ٧٠-٧٢، ١٤- فى السكر ص ٧٢-٧٤، ١٥- فى الجماع ص ٧٤-٧٧، ١٦- فى الولع والعبث والمذهب ص ٧٧-٨٠.

(٥) وهى عبارة مشهورة منسوبة فيما بعد إلى موليير فى "البخيل"، "يجب أن نأكل لنعيش لا أن نعيش لنأكل".

بالغائب. ولا تقل أضرار عدم الجماع عن أضرار كثرة الجماع. أما الولع والعبث والمذهب (بضم الميم) فانها عادات عربية قديمة، الولع بالصبية، العبث بأجزاء الجسد اللحية والعضو، والمذهب للطهارة، وهى أمور فقهية، وقد كانت عادة العرب العبث بأصابع أرجلهم وأعضائهم فى المجالس العامة بما فى ذلك صلاة الجماعة.

ويتم تحرير النفس من الهرولة نحو الاكتساب والاقتناء والانفاق والجرى وراء حطام الدنيا أى سلوك الطبقات العليا وحياة البذخ والاسراف وهو ما لا وجود له فى سلوك الطبقات الدنيا وحياة الفقر والضنك وشظف العيش(١). كما يتم تحرير النفس من طلب الرتب والمنازل الدنياتية جمعا بين سلطة المال وسلطة السياسة. وتطول قوائم طلاب المناصب فى العصر الحاضر من فقهاء السلطان.

وفى مقابل أهواء النفس وانفعالاتها هناك السيرة الفاضلة، وهى السيرة الفلسفية مع نقد الديانات والمذاهب الأخرى خاصة الديصانية والمحمر والمنانية. فالفلسفة هى تعلم الموت كما قال أفلاطون من قبل وكما هو الحال فى الموروث الأصلى ﴿كل نفس ذائقة الموت﴾. لذلك انشغلت الديانات والمذاهب بأمور المعاد وأحواله وأحوال ما بعد الموت(٢).

وقد نقد الكرمانى فى "الأقوال الذهبية فى الطب الروحانى" للرازى بأنه ليس طباً ولا روحانياً نظراً لفساد القسمة الثلاثية عند أفلاطون وتعلق النفس بشخص آخر بعد مفارقتها أى التناسخ وردها إلى الأجسام. فذم الهوى ليس طباً روحانياً إنما هو وسيلة لاثبات النبوة ومدح العقل. ومع ذلك به بعض المآثر مثل مناسبة النفس للجسم وتحليل علل الجسم الذاتية والمكتسبة، ووصف النفس العليلة لعلاجها وبرئها. وربما أراد الرازى بالطب الروحانى الجمع بين الثنائية المتعارضة، النفس والبدن ، طب النفوس وطب الأبدان فى طب واحد أقرب إلى طب النفوس منه إلى طب الأبدان. يكفى الغرض والقصد والنية(٣).

---

(١) ١٧– فى الاكتساب والاقتناء والانفاق، السابق ص ٨٠–٨٤، ١٨– فى طلب الرتب والمنازل الدنياتية ص ٨٧٥–٩١.

(٢) وهو ما ساه أحد رسام "الكاريكاتير" المعاصرين "عبده مشتاق".

(٣) ١٩– فى السيرة الفاضلة، السابق ص ٩١–٩٢، ٢٠– فى الخوف من الموت ص ٩٢–٩٦.

ثالثاً: الأخلاق العملية والنظرية (الفارابى):

وإذا كانت الأخلاق العملية قد غلبت على الأخلاق النفسية عند الكندى، وماهية اللذة والطب والطب الروحانى عند الرازى فان الفارابى قد حاول الانتقال من الأخلاق العملية إلى الأخلاق النظرية، من طب الأبدان وطب النفوس إلى التنبيه على سبيل السعادة وتحصيلها إلى "ابستمولوجا" الأخلاق وميتافيزيقا أو "أنطولوجيا" الأخلاق.

ولا حرج فى كثرة تحليلات الأخلاق عند الفاربى. فهو فيلسوف الأخلاق والمدينة الفاضلة بلا منازع، فيلسوف الإنسان. وله نصوص مسهبة وطويلة ينقصها التركيز مما جعل أسلوب التذاكير أفضل بكثير من الاسهاب، والتاليف المنطقى أفضل من التأليف المدنى. وتتكرر مادة "التنبية على سبيل السعادة" فى "تحصيل السعادة" دون تقسيم للأفكار والمواقف، فى فكر سيال منساب بلا بنية أو نسق.

ويبدو أن "تحصيل السعادة" متقدم فى زمان التأليف لأن أسلوبه ومصطلحاته مضطربة مثل الكندى اعتماداً على الحروف قبل تحولها إلى مفاهيم مثل ما، لم، أى، أن. ويبدو أحياناً أنه متأخر فى التأليف لأنه يحيل فى الفقرة الأخرة إلى باقى الكتب. وهذا يضع سؤال دلالة الترتيب الزمانى للفيلسوف الاسلامى باستثناء أصحاب السيرة الذاتية كحنين بن اسحق والغزالى. هل يتطور الفيلسوف ويتطور فكره معه أم أنه يعر عن بنية ثابته للحضارة وعلومها. فالعلوم هى التى تضع نفسها من خلاله وما هو إلا مجرد عارض لها [1].

١- **طب الأبدان وطب النفوس.** ويستمر التشابه بين صحة النفس وصحة الأبدان، بين مرضى النفوس ومرضى الأبدان، بين علم الأخلاق وعلم الطب مع أن الفارابى ليس طبيباً كالرازى وابن سينا وابن رشد. صحة النفس الأفعال الجميلة، ومرضها الأفعال القبيحة. وصحة البدن ما تفعل بها النفس فعالها على خير وجه. ومرضه عندما لا تفعل النفس أعمالها على غير وجه. دراسة البدن إذن مقدمة لدراسة النفس ودراسة النفس مقدمة لدراسة الأخلاق، والأخلاق مقدمة لدراسة الاجتماع والسياسة ثم التاريخ. والهيئات النفسانية لفعل الخيرات هى الفضائل ولفعل السيئات هى الرذائل. يتم إذن قياس النفس

---

(١) هذا هو الفرق بين Expose, Pose. انظر: التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم ص ٨٢ – ٩٥.

على البدن ثم قياس المجتمع على النفس. وهو نموذج الفكر التشبيهى القياسى وليس الفكر العلمى التحليلى.

ولكل من البدن والنفس ملذات ومؤذيات. الملذات هى الأشياء الملائمة، والمؤذيات هى المنافرة. ولكل منهما إما بالذات، وجدان الشئ الموافق، أو بالعرض، فقدان المؤذى المخالف. والمؤذى بالذات وجدان النافى. والمؤذى بالعرض فقدان الملذ على النحو الآتى(١):

الملذ — بالذات = وجدان الشئ الموافق
الملذ — بالعرض = فقدان الشئ المخالف

المؤذى — بالذات = وجدان المنافى
المؤذى — بالعرض = فقدان الملذ

وهو أشبه بالقاعدة الفقهية، دفع الضرر وجلب المنفعة أو تعريف الأشاعرة للخير والشر فى علم أصول الدين بالملائم والنافر أو النافع والضار.

وتمرض الأبدان لفساد حسها وتخيلها الحلو مرا والمرحلوا، وتصور الملائم غير ملائم، وغير الملائم ملائماً. وتمرض النفوس عندما تصبح شريرة، وتتخيل الشرور خيرات، والخيرات شروراً. أما الفاضل فيشتاق الغايات وهى الخيرات فى الحقيقة غرضاً وقصداً. كما يهوى الشرير الغايات وهى شرور يتخيلها خيرات لمرض نفسه.

وكما يقتنى البدن جميع أصناف الصحة، كذلك النفس لا يمكنها أن تقتنى جميع الفضائل. ويمكن للرئيس بلوغ الأكثر منها والأنفع للمدينة كذلك الطبيب يستطيع أن يبلغ بالبدن أفضل حالاته وبحسب أفعال النفس. فالبدن من أجل النفس، من أجل الكمال الأخير. وهو السعادة والفضيلة. فالنفس من أجل الحكمة والفضيلة (٢).

واللذة نوعان: لذة تتبع المحسوس، ولذة تتبع المفهوم مثل الرياسة والتسلط والغلبة والعلم، بالرغم من التسائل: هل اللذة مثل الرياسة والتسلط والغلبة والعلم تتبع المفهوم أم انها أيضاً لأشياء حسية مثل السلطة والقوة؟ وهل العلم مثل الرياسة والتسلط والغلبة أم أن

---

(١) وذلك مثل حساب اللذات الكمى عند بنتام فى الفلسفة الانجليزية المعاصرة فى الغرب.

(٢) الفارابى: فصول المدنى ص ٥٦/٢٣-٢٤/٥٦-٥٧/٩٩-١٠٠. الفقرات ١/٢/٤٠-٤١/٩٦.

العلم يتبع العقل والسلطة، والسلطة القلب، والمحسوس الحس، طبقاً لتقسيم قوى النفس الثلاث؟ كما تنقسم إلى فردية مثل التغذى أو جماعية مثل التناسل. وكلاهما يؤديان إلى البقاء، بقاء الفرد وبقاء العالم. كما تنقسم إلى عاجلة وآجله بالنسبة لزمان الفعل. وما قد يتبعه أذى فى العاجلة قد تتبعة لذة فى الآجلة وما قد تتبعة لذة فى العاجلة قد يتبعه الم فى الآجلة تعبير لا شعوريا عن ﴿عسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم، وعسى أن تحبوا شيئا وهو شر لكم﴾. يساعد الزمن على اختيار الفعل الأسهل بمعنى الأبقى. لذلك كانت اللذة أو الأذى نوعين: أعرف فى العاجل وأخفى فى الآجل، مع أنه عند الأبطال يكون الآجل والعاجل واضحين، ولا فرق عندهم بين الأعرف والأخفى.

ويسهل فعل القبيح بسبب اللذة. وقد يمنع عن فعل القبح الألم الناتج عنه فلا يؤدى القبح إلى اللذة وحدها. وسهولة فعل القبيح من أجل اللذة نظرة متطهرة. ولماذا لا يسهل فعل الجميل من أجل اللذة؟ وهل فعل الجميل لابد أن يكون معارضاً للذة مصاحباً للألم؟ وهى ثنائية متطهرة تدين المحسوس، وتعوض عنه بالمعقول. ولماذا يصد المحسوس عن الخيرات؟ ألا يبدأ الحب بالجمال الحسي؟ وهل تتفق ثنائية الخير والشر التقليدية الشرقية الفارسية، مع أخلاق التوحيد الاسلامية؟[1].

وتربية البهيميين والصبية نحو الجميل بالأذى. فالعقاب الحسى على البهيمى أقسى من العقاب المعنوى. وهل يحدث نفس الشئ بالنسبة للترغيب للعقلاء نحو الجميل وهم قادرون على إدراك جمال الاشياء لذاتها بلا الزام ولا جزاء؟ ولماذا يكون أذى الحس أقوى من الشم، والذوق وباقى الحواس؟ اللمس كالحرق والشم للروائح الكريهة، والذوق للطعوم النتنة، والسمع للأصوات المتنافرة، والبصر للمناظر القبيحة. قد يكون هذا التحليل تنظيرا لا شعورريا للعقاب والثواب الحسيين فى الآخرة والعقاب عن طريق الحرق وتبديل الجلد.

إن الحر هو الحر باستيهال أى الحر باستحقاق، منذ البداية كمعطى طبيعى. والأخلاق هى خروج من العبودية إلى الحرية، على مستوى الفرد والجماعة، الإنسان والشعوب.

ويتم العلاج فى طب الأبدان وطب النفوس عن طريق الاستعداد الفطرى

---

(١) الفارابى: التنبيه على سبيل السعادة، الفقرة الثامنة.

والمداومة على الأفعال التى تكسب الإنسان جودة صناعة. وكلما طالت المداومة زادت الجودة، وعظم الالتذاذ بالهيئات الحاصلة.

وأفعال النفس المقدورة نحو السعادة تقوى جزء النفس المعدة بالفطرة للسعادة. وتصل إلى درجة الاستغناء عن المادة فلا تتلف بتلفها وكأن السعادة وحصولها برهان على خلود النفس.

ولا يفطر الإنسان بالطبع ذا فضيلة ولا ذا رذيلة. كما لا يفطر بالطبع حائكاً ولا كاتباً بل هو مفطور بالطبع على الاستعداد لهذا ولذلك حتى يكون التحرك أسهل عليه دون مضادة. فالاستعداد الطبيعى ليس فضيلة ولا صناعة. فاذا ما تكررت الأفعال وأصبحت هيئة للنفس بالعادة تقال فضيلة أو صناعة. فالطبيعة لا اسم لها، لا فضيلة ولا رذيلة. إنما تكون كذلك فقط باشتراك الاسم. الأولى لا تستحق الذم أو المدح فى حين أنه بعد اكتساب العادة توجب المدح أو الذم [1].

والاستعدادات الطبيعية نحو الفضيلة أو الرذيلة متى انضافت الأخلاق المشاكلة لها، وتمكنت بالعادة أصبح الإنسان تاما. ويصبح زوالها من الإنسان خيراً أو شراً أمراً عسيراً. ومتى وجد الاستعداد نحو الفضائل كلها استعداداً تاماً وتمكنت بالعادة كان هو الإنسان فى أرفع طبقة، الإنسان الالهى، الزعيم الكامل، الرئيس الأول، النبى والامام، الفيلسوف الحكيم، بالرغم من أنه ليس فى الغالب بل مجرد إمكان وافتراض نظرى. وكمضاد له الاستعداد نحو الشرور كلها وتمكنها بالعادة ويصبح أكثر شراً. ومن الاستعدادات نحو الفضيلة أو الرذيلة ما يمكن أن يزال بالعادة تماماً وإيجاد هيئات مضادة لها تماما. ومنها ما يكسر أو يضعف وتنقص قوته دون أن يزول تماما. ومنها ما لا يمكن أن يزال أوتنقص قوته بل يخالف بالصبر وضبط النفس الجاذبة والدافعة حتى أضدادها.. وكذلك تنقسم الأخلاق الردية نفس القسمة على النحو الآتى:

---

(1) هنا يخالف الفارابى روسو وهوبز معا. فالطبيعة لا خير ولا شر بل هى مجرد استعداد واكتساب، وبالرغم من إعجاب الفكر العربى المعاصر مثل محمد حسين هيكل بروسو وكتابه "حياة محمد" من خلاله. الفارابى: فصول المدنى ص ٣٠-٣١، الفقرات ٨/١٠-١١.

الاستعدادات:
- مـــا يمكن أن يزول بالعادة تماماً.
- مـــا يـــنقص وتضــعف قوتـــه.
- مـــا لا يمكن أن يزال إلا بالصبر وضبط النفس الجاذبـــة والمدافعـــة حـــتى تنشأ هيئات مضادة.

وهناك فرق بين الضابط لنفسه والفاضل أى بين الأول والثالث. فالأول وإن كان يفعل الخير إلا أنه يهوى الشر ويتأذى بالخير. والفاضل يفعل ما تنهض اليه همته، ويعمل الخير مشتاقاً اليه، ولا يتأذى به بل يستلذه مثل الفرق بين الصبور على الألم والذى لا يتألم ولا يحس به. والفرق بين العفيف والضابط لنفسه أن الأول يفعل ما توجبه السنة دون شهوة. والثانى يضبط شهواته الزائدة ويفعل أفعال السنة وضدها. إلا أن الضابط لنفسه يقوم مقام الفاضل فى كثير من الأمور[1]. وعسير أن يوجد إنسان مقصور على أفعال لا يمكنه فعل أضدادها. يصعب عليه ولكنه قادر. وتسهل عليه العادة. كما أتت العادة بالفعل تزيح الفعل [2].

والسؤال هو: أيهما أكثر جزاء، الأول أم الثانى؟ أيهما به صراع وحياة؟ أيهما يعانى، أيهما أكثر وجودية أو انسانية، وأيهما أكثر معاناة للحرية؟ الضابط لنفسه مجرد آلة، ليس له أن ينتصر ويكون له أجر دون أن يحول حياته إلى جحيم فى ثنائية متعارضة تنتهى إلى كبت، ويمكنه أن يتبع الدافع الأقوى فيلحق بالأول من حيث الطبيعة والسهولة. وقد يكون فى تغلب العادة وحدها قهر لحرية الإنسان والمراجعة والمقدرة على التغير الواعى أو الفجائى كما يحدث عند الصوفية [3]. وهذا إثبات للحرية وإنكار لحتمية الطبيعة باسم العادة [4].

٢- **أخلاق الفطرة والاعتدال**: ثم ينتقل الفارابى من "بيولوجيا" الأخلاق إلى "سيكلولوجيا" الأخلاق فى أخلاق الفطرة والاعتدال. وتقال الفطرة على ثلاثة معان: الصراع، والخير الطبيعى دون تعلم، والفضيلة. ولا يوجد إنسان كامل بالفطرة بل هناك

---

(١) السابق ص ٣٣-٣٦، الفقرات ١٢-٦٧/١٤.

(٢) يمكن إجراء رسالة علمية عن "فلسفة العادة"، مقارنة بين الفارابى ورافيسون ومين دى بيران.

(٣) وهو ما يسمى فى علم النفس الدينى metanoia.

(٤) وهو مخالف لما قاله برجسون من أن الحرية هى اتباع الدافع الأقوى.

ميول ومتضادات. الفطرة مصنوعة. قسرها التأليف والإجماع. إذا زاد التنافر قل الاعتدال، وإذا قل التنافر زاد الاعتدال.

والناس شخصان: الأول من علم كتب أرسطو المنطقية والطبيعية والالهية والمدنية وتعاليمه ولكن أفعاله أفضل. والثانى من لم يعلم كتب أرسطو ولكن أفعاله جميلة. وهو أفضل من الأول. فالعلم بالعمل خير من العلم بالنظر. والعلم بالفطرة خير من العلم بالتقليد. والعلم بالتجربة خير من العلم بالتحصيل. والعلم الابداعى الذاتى خير من العلم المنقول الخارجى. وبتعبير القدماء علوم الدراية خير من علوم الرواية [1].

ويعنى هذا أن الفطرة ليست خيرة بطبعها. وهو أقرب إلى التصور الدينى الأصلى. وإن وضع التضاد فى الفطرة أقرب إلى تصور الديانات الثنوية الفارسية الشرقية القديمة، وان الاعتدال فيها نسبى. فقد يكون التطرف الأولى تعبيرا لا شعورياً عن روح الموروث فى أن المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده، وأن الايمان بضعة شعاب، أدناها إماطة الأذى عن الطريق.

وهنا يتجاوز الفارابى هذا التقابل بين الاستعداد والفطرة، بين الكسب والموهبة، بين التعلم والطبيعة بفكرة الاستعداد الطبيعى التى تؤهل إلى حرية الفعل طبقاً لآية ﴿ فألهمها فجورها وتقواها، قد أفلح من زكاها وخاب من دساها﴾.

والسؤال هو: هل الفعل الحر هو فعل العادة أم أن الفعل الحر هو الذى يتجاوز العادة مثل أفعال البطولة والتحول الجذرى؟ أليست العادة نوعاً من الحتمية بعد أن ترسخت حتى ولو كانت فى بدايتها اختياراً حراً؟ وما الفرق بين اكتساب العادة الحسنة والعادة السيئة؟ وما السبب فى ذلك، الظروف الاجتماعية أم القدرات الفردية؟ وإذا كانت الفطرة خيرة كيف يتساوى الخير والشر كاستعدادين؟

والفضائل نوعان: خلقية تقوم على الجزء النزوعى فى الإنسان، ونطقية تقوم على الجزء الناطق فيه. الأولى فطرية، والثانية مكتسبة. الأولى طبيعية والثانية إرادية. الأولى من فعل الضرورة، والثانية من فعل الحرية.

تحدث الخلقية بتكرار الأفعال اعتباراً. ولو كانت خيرا حدثت الفضيلة ولو كانت

---

(١) الفارابى: فصول المدنى ص ١٠٠-١٠١، الفقرات ٩٧-٩٩.

شرا حدثت الرذيلة كما هو الحال في الصناعات [١]. وتشمل الخلقية العفة، والشجاعة، والسخاء، والعدالة ولكل منها أضداد. وتشمل النطقية الحكمة، والعقل، والكياسة والذكاء، وجودة الفهم.

ويصعب إيجاد طبع معد في الفضائل كلها الخلقية والنطقية. كما يصعب إعداد طبع نحو الصنائع كلها. ويعسر إعداد طبع نحو الشرور كلها. إلا أن الأمرين ممكنان. والغالب أن الأكثر معد نحو فضيلة ما أو فضائل محدودة أو صناعة ما أو صنائع محدودة. وذلك معد إلى آخر وهكذا. فالطبيعة بها أغلبية وأقلية. الأغلبية محدودة والأقلية غير محدودة. والاستعدادات تكون في الغالب نحو شئ ما، ثم يأتي الخاص بعد العام. هناك الطبيعة البشرية العامة ثم تأتي بعد ذلك الفروق الفردية.

والاجتماع على الفضيلة لا تباين فيه ولا تفاسد لأن الغرض واحد وهو الخير لذاته لا لغيره. يقع التفاسد باختلاف الشهوات وتباين الأغراض. الأول إجماع على طلب الحق وبلوغ السعادة، والثاني إجماع على التكسب والمصالح وبالتالي التعارض. الأول إجماع على شئ في النفس، والثني على شئ في الخارج [٢].

والأخلاق فطرية. وعلى الفطرة تؤتى الأفعال الثلاثة الجميلة والقبيحة. هي قدرة على الفعل ثم يأتي التعود والاكتساب فيصبح الإنسان مفطوراً على فعل الجميل أوالقبيح. والتوحيد بين الأخلاق والجمال ليست نظرة يونانية أرسطية بل تعبر عن نظرة الموروث ﴿ولكم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون ﴾، "أن الله جميل يحب الجمال". والسؤال هو: ماذا لو عارضت الفطرة الاكتساب لمن تكون الغلبة؟

والأفعال نوعان فطرة واكتساب. والفطرة جيدة فقط أو سيئة فقط، جيدة الذهن أو ضعيفة الذهن، ذكية أو بليدة. والاكتساب لعوارض النفس، جميلة فقط أو قبيحة فقط والخلق الجميل وقوة الذهن هما معاً الفضيلة الانسانية. فالفضيلة هي التي تكسب الجودة والكمال. والأفعال الجميلة نوعان: باتفاق أو باختيار، والسعادة مرتبطة بالاختيار قصداً وليس ما أتى اتفاقاً وعرضاً.

---

(١) وذلك مثل تحليل رافيسون للعادة في الفكر الفرنسي المعاصر.

(٢) الفارابي: فصول المدني ص ١٠١ فقرة ٩٩.

ونظرية الفطرة أولاً ثم الاكتساب ثانياً تتطلب الاجابة على عديد من الأسئلة: إلى أى حد يمكن كسر حدة حتمية الاكتساب والعودة إلى الاختيار الأول؟ كيف يصح الاستحقاق بالمدح أو الذم إذا كانت الأخلاق فطرية يتساوى فيها الناس جميعاً ثم اكتسابا بعد ذلك من المجتمع فتتحول إلى عادة؟ هل تظل نقية صافية بعد أن يأتيها الاكتساب؟ وهل يمكن التمييز بينهما فى الأفعال الخلقية؟ وهى قسمة ثنائية متعارضة من حيث حرية الأفعال، المبدء الأول فى أصل العدل.

وأحياناً يقسم الفارابى الفعل ثلاثة أقسام من حيث الحسن والقبح، المبدء الثانى فى أصل العدل: جميل، وهو ما ينبغى أن يكون، وقبيح وهو ما ينبغى أن لا يكون وعلى السواء ولكن أحدهما أشد من الآخر. وهى أفعال فى الزمان كما هو الحال فى علم الأصول. وتشير أيضاً إلى أحكام التكليف الخمسة. ما ينبغى أن يكون هو الواجب أو الفرض، وما ينبغى أن لا يكون هو المحرم وعلى السواء بين الشدة أو الضعف، المندوب والمكروه. ثم بقى المباح.

ويركز الفارابى على الاعتياد، تحول الأخلاق الجميلة إلى ملكة، وبالتالى تصبح الأخلاق الجميلة أو القبيحة مكتسبة. والاعتبار هو تكرار الفعل وليس الكسب الاجتماعى أى الطبيعة الثانية بالتكرار. الكسب عن طريق الاعتياد أى تكرار الفعل مرات كثيرة فى أوقات متقاربة زماناً طويلاً. والحال المستفادة من الأخلاق بالاعتياد مثل حال الصنعة[1].

وهنا تثار عدة أسئلة: هل تصبح القوة على إدراك الصواب ملكة أم أن كل حكم يتطلب مقدرة خاصة؟ لو حدث ذلك لتحول علم الأخلاق إلى علم التربية، ومثل الأخلاق مثل التربية.ومع ذلك وبالرغم من وجود المعيار العام للسلوك، يظل لكل فعل خلقى خصوصية وفرديته حيث تقبع الحرية وراءه. وهل يظل الفعل الخلقى خلقياً عندما يتحول إلى عادة ويصبح طبيعة ثانية، ويفقد أساسه فى الاختيار الحر؟ بل أن الفعل الفكرى نفسه، فعل الطبيعة الأولى لو تم عن ضرورة ولم تتوفر فيه عناصر الاختيار لا يكون فعلاً خلقياً يتضمن الحرية والمسئولية. وهل الحال المستفادة من الأخلاق بالاعتياد مثل حال الصنعة وتصبح الأخلاق مهارة وصنعة وحرفة للبدن وتفقد خصوصيتها فى الأفعال الحرة العاقلة؟

---

(١) الفارابى: التنبيه على سبيل السعادة، الفقرة الرابعة.

وهل يستطيع الإنسان أن يكتسب فعلاً ضد الفطرة؟ وما العمل فى حالة التضاد بين الفطرة والاكتساب؟ أيهما الأقوى ولأيهما تكون الغلبة؟ وهل يتم الاكتساب بهذه السهولة إذا أراد أن يكون للانسان اكتساب جميل أو قبيح يكون له ما يريد؟ هل الاكتساب عملية إرادية اختيارية أم ظروف اجتماعية؟ لو كان الاكتساب إرادياً لكان طوعاً واختياراً. وهل تكتسب الأخلاق الحسنة والأخلاق القبيحة بنفس القدر وبنفس السهولة أم أن واحدة أصعب من الأخرى؟ وما مقدار الصعوبة؟ وما مدى عمق الاعتياد ورسوخه؟ هل تختلف الأفعال الاعتيادية عمقاً بين الفعل الأول والفعل الحيوى والفعل الارادى؟ وهل يذهب الاعتياد بعد أن يأتى إذا ما غاب الفعل الاعتيادى؟

والفضيلة وسط بين طرفين. والأفعال الخيرة هى الأفعال المتوسطة بين طرفين كلاهما شر. أحدهما إفراط والآخر نقص. وكذلك الفضائل هيئات نفسية متوسطة بين هيئتين كلاهما فضيلة، أحدهما أزيد والآخر أنقص[1].

ويقال المعتدل أو المتوسط على نحوين: المتوسط فى نفسه مثل الموجود لذاته، وهو افتراض نظرى خالص، التوسط إذن بالاضافة والقياس إلى غيره ومشتمل الوجود لغيره. التوسط إذن نسبى من الناحية العملية، وهو الفرق بين الحساب الرياضى والممارسات الحياتية. وتقدر كميات الأفعال وكيفياتها بحسب الفاعل والغاية والوقت والمكان. والتوسط بالاضافة يتغير بين الشدة والضعف، والزيادة والنقص. وبالنسبة للأوقات والأشياء مثل الغذاء بالنسبة للبدن، واختلافه من بدن لآخر. ويستعمل الفارابى طب الأبدان والأغذية كنماذج للتوسط الاضافى. فالمتوسط بين طرفين فى البدن موضوع الطب، وفى الأفعال موضوع الأخلاق.

المتوسط بين طرفين:
- فى الأفعال (الأخلاق)
- فى البدن (الطب)

---

(١) العفة وسط بين الشره وعدم الاحساس باللذة. والسخاء وسط بين التقتير والتبذير. والشجاعة وسط بين التهور والجبن. والظرف وسط بين الهزل واللعب والمجون والخلاعة من ناحية والمذامة من ناحية أخرى. والتواضع وسط بين التكبر والتخسيس. والحرية والكرم وسط بين البذخ والصلف والطرمذة وبين النذالة. والحب وسط بين افراط الغضب وبين عدم الغضب. والحياة بين الوقاحة والحصر. والتودد وسط بين التمقت والتملق. وليس هناك اسم لافراط الشره إلا المبيعى.

والتوسط يكون معتدلاً لأكثر الناس فى الأغذية لأكثر الأزمان. وكذلك التوسط فى الأفعال يكون المعتدل منها لأكثر الناس. فالتوسط للأغلبية والاختلاف للأقلية، من بدل إلى بدل، ومن فعل إلى فعل، ومن زمن إلى زمن، ومن وطن إلى وطن (1). وهو تعريف بعيد عن التعريف اليونانى وإلا كانت الاشارة إلى اليونان واجبة، وليست قرآنية مباشرة وإلا كانت الاشارة أيضاً واجبة. بل هو تعريف بديهى عقلى خالص، يمكن لأى فيلسوف فى أى حضارة الوصول إليه.

ويقيس الفارابى الأخلاق على الطب وكأن الطب علم انسانى لا طبيعى. وإذا كان الطب علماً مضبوطاً فهو أصل القياس، والأخلاق والسياسة فرعان عليه. ويصعب تجميع التشابه بين الطب من ناحية والأخلاق والاجتماع والسياسة من ناحية فى باب واحد لأن التشبيه قائم فى كل العلوم. والطب ليس هو الطب التجريبى بل هو الطب العقلى الذى يقوم على الاستنباط والذى يشارك الأخلاق فى فضيلة الاعتدال.

وتقوم الأخلاق النفسية والبدنية على التوسط والاعتدال، لا فرق بين طب الأبدان وطب النفوس (2). وبالرغم من أن الفارابى ليس طبيباً مثل الرازى وابن سينا وابن رشد إلا انه يستعمل التشبيه الشائع بين طب الأبدان وطب النفوس. وكلاهما يقوم على التوسط. وهو الفعل المعتدل وليس المتوسط الحسابى بالضرورة (3).

والسؤال هو: هل الإنسان قادر على أن يكسب أفعال الصحة وهى مشروطة بالبدن؟ وهل التشابه دقيق بين طب الأبدان وطب النفوس؟ أليس البدن ميدان الحتمية الطبيعية بينما النفس ميدان الحرية الانسانية؟ وهل علاج الأبدان بالطب مثل علاج النفوس بالأخلاق أم أن علاج النفوس بالأخلاق مثل علاج الأبدان بالطب؟ أيهما أصل وأيهما فرع؟ أيهما شاهد وأيهما غائب حتى يقاس الغائب على الشاهد؟ لقد انشغل الحكماء بالكمال الانسانى، البدنى والنفسى. ووضعوا علماً واحداً لا فرق فيه بين علم الطب للأبدان وعلم الأخلاق للنفوس. كلاهما يهدف إلى الاصلاح وميزان الاعتدال بلا زيادة أو

---

(1) الفارابى: فصول المدنى ص ٣٢-٣٦/٣٣-٣٩، الفقرات ١٨/٢٢-٢١.

(2) وهو ما يقابل الأمثال العامية والمواويل الشعبية عن طبيب النفوس الذى يعالج الحبيب من الهجر ولوعة الفراق.

(3) الفارابى: التنبية على سبيل السعادة، الفقرات من الخامسة حتى السابعة.

نقصان، وبلا إفراط أو تفريط. وحرارة البدن المعتدلة مثل الفعل الخلقى المتعادل. ويظل السؤال قائماً: هل التوسط مفهوم طبى (الاعتدال) انتقل من طب الابدان إلى طب النفوس أم انه مفهوم أخلاقى انتقل من علم الأخلاق إلى علم الطب؟ وقد يكون ميزانا كونيا ﴿إنا كل شئ خلقناه بقدر﴾ ﴿وأنبتنا فيها من كل شئ موزون﴾. وإذا كان الطب جغرافياً مرتبطاً بالبيئة وارتباط الأبدان بأحوال البلدان فكيف تكون النفوس الحرة مرتبطة بالأبدان. وفرق بين الحتمية الطبيعية والحرية الأخلاقية.

ويحاول الفارابى وصف مكونات الفعل الكمى اعتمادا على المقولات العشر وكأنه موضوع منطقى. إذ يمكن ضبط الفعل الخلقى من أعلى بالمنطق، ومن أسفل بالطب. ويختار ست مقولات المتى (الزمان)، والأين (المكان)، وما منه، وما له ولأجل من منه (الغاية)، وما به (الحال)، تجمع بين المقولات المنطقية والعلل الطبيعية. وهو أقرب إلى الموروث الأصلى منه إلى الوافد الأرسطى[1].

والسؤال هو: هل التوسط وسيلة وليس غاية فما هو الفعل المتوسط للاكتساب الأخلاق الحميدة؟ والتوسط ليس كمياً بالضرورة، زيادة أو نقصان، بل هو كيف أى الاعتدال، الحالة النفسية التى فيها البدن والتى تؤثر فيه الزيادة والنقصان. فالطعام ليس فقط كمياً بل هو إحساس كافى ليس عند الوزان بل فى النفس، الشبع من رؤية الحبيب الفهم فى حالة الفراغ النفسى. وقد يكون التوسط إلى الفاتحة بالطعام بالامتناع عنه كما هو الحال فى الزهد. ولا يوجد بزال اعتدال واحد معيارى لكل الناس نظراً للفرق الفردية بين البشر ﴿وكلهم آتيه يوم القيامة فرداً﴾. وقد يكون الفعل الخلقى أحياناً خارجاً عن حد الاعتدال، فعلاً متطرفاً فى المواقف الجدية مثل قدرة الفقراء على الأغنياء، وقدرة المظلوم على الظالم، وقدرة المحتَلين على المحتِلين أى أفعال المقاومة للفقر والقهر والتسلط حتى يعود الاعتدال فى الكون والعدل بين البشر.

ويرى الفارابى أن الطبيعة أميل إلى الطرفين فى حين أن الأخلاق هى الوسط. فإذا كان هذا التقابل صحيحاً فالدعوة إلى الوسطية ليست أخلاقاً طبيعية. وتكون الأخلاق الطبيعية أخلاق لا وسطية مثل التهور مع العدو، والتبذير مع الحبيب. وإذا كانت الفطرة

---

(١) وهو أشبه بحساب اللذات عند بنتام فى الفلسفةالانجليزية فى القرن الثامنة عشر فى الغرب.

أحد مظاهر الطبيعة فهل تميل الفطرة إلى الطرفين وليس إلى الوسط أم إنها الثنائية المتطهرة التى تسقط نفسها على الطبيعة فى الصراع بين الخير والشر، يرى الفارابى أن هناك آلة قيادة تقود الطبيعة نحو الوسط وهى الروية. وهى عقل وإرادة بصيرة واختيار.

قد يكون الدليل على استحالة هذا التحليل الحسابى للأخلاق هى استحالة وجود مثل هذا الوسط المتناسب، وأنه أقرب إلى أحد الأطراف منه إلى الطرف الآخر. يمكن التعرف على الوسط عن طريق سهولة أداء الفعل. ومع ذلك قد يكون الفعل الأخلاقى صعباً مثل مجاهدة النفس على الفضيلة. ويمكن الاعتماد فى ذلك على القياس، وهو عدم التأذى بالفعل أو الالتذاذ به أو الالتذاذ العظيم أو الأذى اليسير، فالأخلاق هى عملية التحرر من الأطراف.

أن الفعل الخلقى ليس آلة حاسبة، زيادة ونقصاناً [1]. وليست مصرفا لحساب المكاسب والمخاسر. وليست عربة ينحرف بها الإنسان يميناً أو يساراً أو دافعاً حيوياً لا يمكن ضبطه أو إيقافه. الفعل الخلقى هو القادر على تحرير الفاعل من مظاهر الجبر الطبيعى والاجتماعى. وما دام يتم فى الزمان، فالإحساس بالزمان وباللحظة الراهنة بداية للإبداع الحر الذى هو بداية الفعل الخلقى.

٣- **تحصيل السعادة**. ثم ينتقل الفارابى من سيكولوجية الأخلاق إلى ميتافيزاقا الأخلاق فى تحصيل السعادة. فالغاية القصوى للأخلاق تحصيل السعادة والتنبيه عليها. كتب الفارابى التنبيه على سبيل السعادة فى الأخلاق عامة وفى السعادة خاصة. وتعنى السعادة الكمال. ويعنى الكمال الخير. والطريق إليهما شاق. ويدل على الاتجاه نحو غاية صعوداً ثم فيض كل أثر فى العالم من الخير نزولاً. الأخلاق صعوداً والفيض نزولاً. وقد يكون هذا هو أضعف جزء فى فلسفة الفارابى، الفيض فى ميادينه المختلفة، الكون والأخلاق، العالم والاجتماع، الوجود والسياسة.

والغاية نوعان: غاية تؤخذ كوسيلة لغاية أخرى مثل الدواء والرياضة، وغاية لذاتها. والأولى أنقص من الثانية، والثانية أتم من الأولى. فالعلم مثلاً طريق للثروة، والثروة طريق للرياسة. وقد يكون العلم لذاته وليس وسيلة لتحقيق غاية أخرى. فكذلك

---

(١) وهو نفس تصور الفارابى للموسيقى، وتحويل الأنغام والألحان إلى حسابات رياضية وذبذبات طنينية.

السعادة غاية فى ذاتها وليست وسيلة لتحقيق غاية أخرى [1].

السعادة غاية في ذاتها وليست وسيلة لغيرها. تنال بالأفعال الفاضلة مثل حصول العلم بالتعلم. ليست السعادة ثواباً على الأفعال التى ينال بها السعادة ولا هى تعويض عما ترك من الأفعال التى تنال بها. كما أن العلم الحاصل عن التعلم ليس ثواباً ولا عوضاً عن الراحة. وليست اللذة الحاصلة عنه جزاء عليه ولا عوضاً عن الكد. وليس الشقاء عقوبات على ترك الأفعال الفاضلة ولا جزاء على فعل النقائض. لذلك كان من يفعل الجزاء أو لتجنب العقاب تكون فضائله ناقصة، ترك شئ إلى شئ آخر أعظم منه. وذلك مثل أخلاق المرابى. الفضائل تقتنى لذاتها، والطبائع تترك لذاتها لأنها كذلك فى ذاتها، كما هو الحال عند المعتزلة فى الحسن والقبح العقليين وكما هو الحال عند الصوفية فى عبادة الله لذاته[2].

الأخلاق هنا أقرب إلى المعرفة النظرية والأخلاق العقلية، والأخلاق العقلية أقرب إلى الميتافيزيقيا، والميتافيزيقيا منطق وأخلاق وسياسة. كل علم يؤدى إلى العلم الآخر وكأن هناك علماً واحداً شاملاً، حياة ونسقاً وفكراً، تنظيرا للموروث الأصلى [3]. وأحياناً ينقد الفارابى أخلاقيات العصر، ولكنه نقد فنان منطقى فيلسوف وليس نقد مصلح اجتماعى أو ثائر سياسى.

وهى نظرة صوفية متطهرة كما هو الحال عند الصوفية، رابعة العدوية مثلاً. العلم لذاته أكمل من العلم كوسيلة للثروة والرياسة بالرغم من ربط العلم بالمنفعة والأثر، "أعوذ بالله من علم لا ينفع" وكأن الحكمة مجرد تأمل ومعرفة وليست تحقيق مشروع وإكمال نقص. لا توجد أخلاق للألم والقلق والشقاء. وفلسفة الشقاء فى هذا العصر لا تقل أهمية عن فلسفة السعادة عند القدماء. وأخلاق ما هو كائن فى هذا العصر لا تقل ضرورة عن أخلاق ما ينبغى أن يكون عند القدماء. هل السعادة هى الخير الأقصى العام الذى لا يختلف من فرد إلى فرد، ومن زمان إلى زمان مثل الثروة؟ وهل الثروة مثال على هذه

---

(١) وكما هو الحال فى الأخلاق الكانطية.

(٢) الفارابى: فصول المدنى ص ٨٢-٨٤، الفقرة ٧٦. وهو أيضاً موقف كانط والاخلاق المثالية بوجه عام للفلسفة العربية.

(٣) الفارابى: التنبيه على سبيل السعادة ، الفقرة الأولى.

الأخلاق الشاملة؟ وماذا عن أخلاق الزهد؟ هل السعادة مطلب أم تحقيق غاية؟[1]. وإذا كان الكمال هى السعادة فانها سعادة التحقق والاكتمال. الكمال الانسانى نسبى ولكن تحقيقه يعطى السعادة. وهل السعادة فى الصعود أم فى النزول، فى الصعود إلى السماء أم فى النزول إلى الأرض، فى صحبة الملائكة أم بين البشر؟ الاتجاه نحو الأخلاق الملائكية رد فعل على السقوط. والسعادة لا تتحقق فى عالم الأذهان بل فى عالم الأعيان وقضاء الحاجات بين الناس، "خيركم للناس أنفعكم للناس". ليست السعادة فى الغبطة والرضا والسلامة والنفس المطمئنة فالحياة أيضاً صراع. السعادة فى التحقق حتى ولو كان بداية بالصراع والألم. الكمال هو الاكتمال أى التحقق العلمى وليس مجرد احساس نظرى بالكمال كما هو الحال عند الصوفى الحكيم. والتحقق فى الواقع بالتوحيد بين الواقع والمثال. فالحقيقة ليست فقط فى برهان العقل بل فى حكمة الشعوب. وبهذا المعنى المتحقق تكون السعادة أعلى قمة فى سلم القيم [2].

وقبل أن يعرض الفارابى فى "تحصيل السعادة" علم الأخلاق يصنفه مع باقى العلوم،واستنباط إحصاء العلوم من علم الأخلاق. فنظراً لأن الفضائل النظرية أربع فالعلوم أربعة. فالحدس الموجه إحصاء العلوم، منظومة العلوم ابتداء من علم الأخلاق.

فالأشياء الانسانيات بها الحصول على السعادة فى الدنيا والآخرة أربعة من أدنى إلى أعلى: الصناعات العملية، والفضائل نوعان فطرية ومكتسبة، والمكتسبة سبعة: حيرة أو ضلال أو تخيل أو اقناع أو ظن أو بقصد يقين أو يقين موضوع السعادة عملى والمدخل اليه نظرى.

والعلوم الفطرية أوائل لاشعورية منذ بداية حياة الإنسان، ولا يعرف من أين أتت، ومتى حصلت. والعلوم المكتسبة تحصل بتأمل واستنباط وتعليم سواء تم ذلك بالحس والتجربة أو بالفعل. وهى قسمة شائعة فى علم أصول الدين، قسمة العلم إلى فطرى ومكتسب، بديهى ونظرى، وكل الطرق إلى العلم صناعية أى ارادية مختارة ثم تأتى الفطرة كأساس لهذه الطرق الصناعية. تضع الفطرة صناعية لوضع الطرق

---

(١) السعادة عند فشته تحقيق للغائية. انظر كتابنا "فشته، فيلسوف المقاومة" (تحت الطبع).

(٢) ويمكن مقارنة سلم القيم بين الفارابى وماكس شيلر.

الصناعية وهو المنطق. فالمنطق نظرية العلم أو علم العلم أو الطريق إلى وضع نظرية فى العلم. ثم تأتى الطبيعة مباشرة بعد المنطق كما هو الحال فى علم أصول الدين، نظرية الوجود بعد نظرية العلم. بعد المنطق تأتى علم الموجودات إما بالفحص المباشر أو بالتعليم من الغير. فالعلم علاقة متبادلة بين العالم والمتعلم كما هو الحال فى علاقة الشيخ بالمريد فى التصوف.

ما زال الحدس الموجه للفارابى هو إحصاء العلوم أو استنباط الواقع كله منه، ضم كل شئ وترتيب كل شئ فى نسق عام للعلم [1]. فاذا كان المنطق يؤدى إلى الأخلاق فى (التنبيه) والأخلاق إلى السياسة فى (التحصيل)، فكلاهما ينبعان من مصدر واحد ويؤديان إلى غاية واحدة، هو الله فى آراء اهل المدينة الفاضلة. ومن ثم يكون النسق كله عرض التوحيد بما فى ذلك العلوم الفطرية وهى أقرب إلى الالهام تنظيراً للموروث.

وأولوية المنهج على الموضوع تجعل الأمر كله بعيداً عن الموضوع. تبدأ السعادة بنظرية العلم. وتنتهى الأخلاق بنظرية المنطق. ولما كان المنطق هو المدخل إلى نظرية العلم أصبحت نظرية العلم هى المدخل إلى الأخلاق. فالمنطق بطرقه ووسائله يوصل إلى العلم، ويقين العلم ودرجته تتبع من المنطق ومستواه.

ويتحدث الفارابى عن الأشياء الانسانية أى عن الانسانيات. كما يتحدث عن الأمم أى عن الانسانية جمعاء والتوحيد بينها وبين أهل المدن والشعوب. كما يتحدث عن السعادة فى الدنيا والأخرة، وعدم التفرقة بين العالمين فى بنية الموضوع وكأنه عالم واحد. ومن ثم يعطى الفارابى علم الأخلاق أكبر قدر ممكن من العمومية الشمول.

ومهمة القوة الفكرية استنباط الأشياء النافعة للحصول على غاية ثم بعد ذلك الفحص عن وسائل تحقيقها أى معرفة الغاية ثم الوسيلة إليها. ولما كانت أنواع الخير ثلاثة: خير فى الحقيقة، وهو استنباط الأشياء الجميلة والحسنات، وخير مظنون، وشر فى الحقيقة وهو استنباط الأشياء القبيحة والسيئات، تكون مهمة القوة الفكرية لستنباط ما هو فاضل وخير، وليس لستنباط ما هو شر. فأعمال الفكر مرتبطة بالقيمة وليست فكراً خالصاً مجرداً منها. أعمال الفكر والروية فى الخير وليست فى الشر. الفكر لا يعمـــل إلا

---

(١) مثل هيجل ونسق العلم.

فى الخير، والشر طارق عليه من الأهواء والمصالح.

وينقص هذه القسمة البنيوية الشر المظنون ليقابل الخير المظنون كما ينقصه للفعل الطبيعى خارج الحكم بالخير والشر، وعندما تكتمل البنية الخماسية تصبح مطابقة لأحكام التكليف الخمسة عند الأصولى، الواجب والمحرم مثل الخير والشر أو المندوب والمكروه مثل الخير والشر المظنونين، والفعل الطبيعى والمباح. ومن ثم تكون أنواع الخير تنظيراً للموروث الأصولى. وفى هذه الحالة يظل سؤال: لماذا استنباط الخير دون الشر؟ ولماذا لا يتم تطبيق نظرية الفيض على مستوى الأفعال الخلقية دون استثناء؟

والسؤال هو: هل استنباط الفضائل الخلقية من الفضيلة الفكرية بالطبع أم بالارادة؟ وإذا مكن الاستنباط بالطبع فهل يمكن بالارادة؟ وهل الارادة موضوع استنباط أم فعل حر؟ هل هى تنزيل أم تأويل؟ هل يمكن استنباط الفعل من الذهن والحرية من العقل، والعمل من النظر؟

ويمكن رد الطبيعة والارادة إلى الفطرة والاكتساب. الطبيعة هى الملكة التى توجد فى الحيوانات غير الناطقة، فطرية فى النفس. الملكة تكرار الطبيعة والفطرة، والارادة تكرار الملكة التى هى تكرار الفطرة والطبيعة. والسؤال هو: ألا يؤدى رد الفطرة والاكتساب إلى الطبيعة والملكة إلى أن يصبح كل شئ عادة وبالتالى يقضى على حرية الاختيار؟

والفضيلة الرئيسية تابعة للفضيلة النظرية. وكل الفضائل الرئيسية، الفكرية والنظرية والصناعية لا تنفصل عن بعضها البعض. تجمعها الرئاسة التى تعطى القيمة للنوع، وتجعلها مختلفة متشابهة فيها. ومع ذلك الفضيلة الفكرية سابقة على الفضائل الخلقية، والخلقية مستنبطة من الفكرية. استنباط الفضائل الخلقية من الفضيلة الفكرية مشابهة التنزيل فى علوم الحكمة. والفضيلة الفكرية والفضيلة الخلقية صنوان فى القوة،

قوة الفكر وقوة الفضيلة، فضيلة العلم وفضيلة الأخلاق [١].

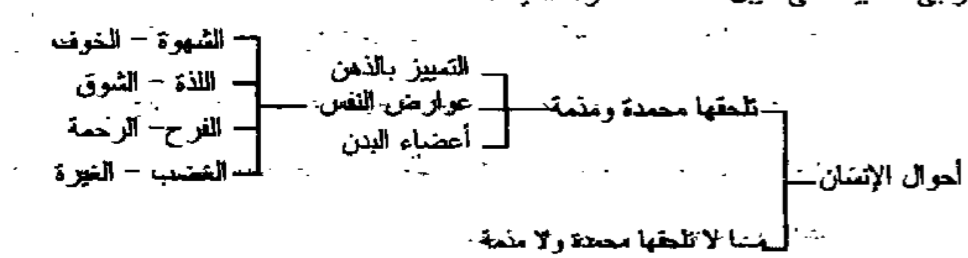
ثم يعطى الفارابى مدخلاً آخر لتحصيل السعادة شبيهاً بالتصور الاعتزالى للحسن والقبح العقليين وقانون الاستحقاق فى أصل العدل [٢]. فأحوال الإنسان نوعان: ما تلحقها محمدة (مذمة)، وما لا تلحقها محمدة ولا مذمة. الأولى بها السعادة والثانية ليست بها سعادة. والأولى ثلاثة أنواع فى مظاهرها: التمييز بالذهن، وعوارض النفس، وأعضاء البدن. وعوارض النفس انفعالاتها وهم أربعة: الغضب (الغيرة)، الفرح (الرحمة)، اللذة (الشوق)، الشهوة (الخوف). الذم للأفعال القبيحة، والمدح للأفعال الحسنة طبقاً للاستحقاق المدح والذم. جيد التميز يستحق الحمد، وسئ التمييز يستحق الذم، ما ينبغى وما لا ينبغى. الجميل والقبيح، وجودة التمييز بين هو الاعتقاد الحق ورداءة التميز عكسه [٣].

السؤال هو: هل السعادة فى الشقاء أفكار وغايات مطلقة أم أوضاع اجتماعية؟ يبدو أن الفارابى يتعامل مع الأخلاق كما يتعامل مع التصورات العقلية والمقولات المنطقية. كما أن الأخلاق لديه تعاليم وتوجيهات لما ينبغى أن يكون وليست تحليلاً لما هو كائن، أقرب إلى تهذيب الأخلاق وتربية النفس من الفهم والتحليل للظواهر الخلقية كما هو الحال فى مبحث الأمر والنهى فى علم الأصول. وهى أخلاق فردية وليست اجتماعية. تقوم على البطولة الفردية وليست على العمل الجماعى، وتبحث عن الكمال الفردى وليست على التقويم الاجتماعى لما يدل على نوع وأيضاً من البساطة فى التفكير. وهل

---

(١) الفارابى: تحصيل السعادة: الفقرة الخامسة.

(٢) الفارابى: التنبيه على سبيل السعادة. الفقرة الثانية .



(٣) من العقيدة إلى الثورة المجلد الثالث: العدل ص ٣٩٣-٤٣١، وأيضاً المجلد الرابع: النبوة - المعاد ص ٣٤٦-٤٢٣.

الأفعال الخلقية تتم طبقاً لهذه الهندسة الرياضية ؟ (١).

والسؤال هو: هل هذه الأحكام الخلقية للمدح والذم أفعال للنفس أم صفات موضوعية للأفعال؟ وهل النظر والسماع من أفعال الجسم أم من أفعال النفس؟

يصوغ الفارابى الأخلاق فى إطار النظرة الغبطوية السعادة ويعبر عنها فى نماذج جامعاً بين النظرية والتطبيق. ويفصّل الحيلة التى بها تقتنى الأخلاق الجميلة. فالأخلاق علم عملى، يعطى الوسائل لتحسين الأخلاق مثل علم التربية وكما عبر عن ذلك مسكويه فى "تهذيب الأخلاق". فلا فرق بين الأخلاق والتربية. الأخلاق تربية نظرية، والتربية أخلاق عملية. ويمكن اتباع ذلك بالخطوتين الآتيتين:

أ- إحصاء الأخلاق خلقاً خلقاً، ورصد الأفعال الكائنة عن خلق خلق (٢).

ب- التأصل فى النفس أى الخلق الذى تعود الإنسان عليه وهل هو جميل أو قبيح، أى فعل يؤدى إلى اللذة، وأى فعل لا يؤدى إلى لذة، وهل تصدر الأفعال عن الخلق الجميل أو القبيح؟ تعنى الأخلاق هنا العادات وليس الأخلاق الارادية والاختيارية أو الأخلاق الحيوية. وواضح التوجه اللاشعورى من إحدى القواعد الفكرية، جلب المصالح ودرء المفاسد، ومتى يجوز تقديم إحداهما علة الآخر ؟ (٣).

وتحليل الأخلاق الفردية أساس تحليل الأخلاق الاجتماعية. فبعد الاعتياد كطريقة لاكتساب الأخلاق تكون البرهنة فى السياسة عن طريق صحة البدن انتقالاً من الأخلاق إلى السياسة. فالعلم المدنى أو العلم السياسى ليس له وجود مستقل بل هو انتقال طبيعى من الأخلاق إلى الاجتماع، ومن الاجتماع إلى السياسة. ويشمل العلم المدنى الاجتماع والسياسة والقانون. وهو ما سماه ابن خلدون فيما بعد علم العمران (٤). فعلم الأخلاق هو

---

(١) الفارابى: التنبيه على سبيل السعادة، الفقرتان الثالثة والرابعة.

(٢) السابق الفقرة السابعة.

(٣) وهو ما سمى فى الفلسفة الغربية خاصة عند ماكس شيلر ولوى لافل "سلم القيم".

(٤) الفارابى: التنبيه على سبيل السعادة، الفقرتان الخامسة والسادسة.

علم السياسة لذلك تسمى السياسة الفاضلة، الجاهلة، البدالة. وكلها مصطلحات أخلاقية. والناس أربعة أنواع طبقاً لجودة الروية وقوة العزيمة وهى الحرية باستحقاق من أدنى إلى أعلى. الأول دون جودة لروية ولا قوة لعزيمة وهو البهيمى. والثانى جودة الروية مع ضعف العزيمة سواء كان منقاداً وهو البهيمى أو غير منقاد. والثالث دون جودة لروية مع قوة العزيمة وهو العبد بالطبع. والرابع جودة الروية وقوة العزيمة وهو الحر باستحقاق. فالحرية فى حاجة إلى عقل وإرادة كما هو الحال فى أصل العدل عند المعتزلة مع سبق الحرية للعقل من أجل التفرد بالفعل خارج العقل الالهى (١).

وإذا كانت أفعال الفرد واختياراته أساساً بالاعتياد فهل أصحاب السياسات أى الرؤساء هم الذين يعودون المجتمع على اكتساب الفضائل وتجنب الرذائل؟ وهو ما يعنى لغة العصر دور أجهزة الإعلام فى تربية الجماهير على ما يريده الرؤساء. وما مصدر سلعة الغذاء، السماء أم من الأرض؟ وماذا عن المعارضة التى ترفض التعود على أفعال الرؤساء وتأتى بأفعال بديلة أو مناقضة؟ وهل العامة مجرد مادة بلا صورة ؟ ألا تستطيع العامة فى لحظة الضنك والقهر الثورة على ما عوده عليه الرؤساء من أفعال؟ وهل العادات التى يريد أن يربى عليها أصحاب الرياسات مجتمعاتهم من اختراعهم تعبيراً عن مصلحة عامة وهو ما يعبر عنه بلغة العصر المشروع القومى؟ وماذا لو كان الرؤساء أشراراً وأرادوا أن يعودوا الناس على الشر، فالناس على دين ملوكهم كما يقول ابن خلدون؟ وماذا عن مسئولية الناس وفطر الخير فيهم وفى الرؤساء؟ وكيف يصبح الرؤساء والناس أشرار فى مجتمع خير أو أخياراً فى مجتمع شرير؟

٤- **العقل النظرى والعقل العملى**: ثم ينتقل الفارابى من ميتافيزيقيا الأخلاق إلى "ابستمولوجيا" الأخلاق، فالجزء الناطق النظرى فضيلة العقل النظرى، العلم والحكمة. والجزء الناطق الفكرى فضيلة العقل العملى، العقل والذهن، وجودة الرأى، وصواب

---

(١) من العقيدة إلى الثورة، المجلد الثالث، العدل، ص ٥-٨.

الظن. وهو أقرب إلى العقل النظرى العملى [1]. وكلاهما يكون "ابستمولوجيا الأخلاق".

العقل النظرى قوة تحصل بالطبع دون بحث أو قياس، علم يقينى للمقدمات الكلية الضرورية التى هى مبادئ العلوم. بعد ذلك يتأسس علم الموجودات النظرية التى لم يصنعها إنسان. ويكون بالقوة قبل أن تحصل الأوائل، وبالفعل بعد حصولها. وهى قوة يقينية عارمة عن الخطأ. هو العقل البديهى الذى انتعشت فيه علومه (دون ذكر لعقل فاعله).

والعلم فضيلة الجزء النظرى. هو حصول اليقين فى النفس ووجود الموجودات التى ليست من صنع الإنسان عن براهين مؤتلفة من مقدمات ضرورية صادقة كلية حصل منها علم بالطبع. وهو صنفان: يقين بوجود الشئ وسببه، ويقين بوجود الشئ وأنه ليس بغيره دون معرفة السبب.وهما علمان متشابهان،وجود الشئ واليقين به. وهو أقرب إلى المنطق أو الميتافيزيقا.والعلم بالحقيقة هو العلم بالصادق واليقين الأبدى الأزلى الثابت الذى لا يتغير. ولا يسمى ما دون ذلك من العلم إلا استعارة.العلم الالهى هو العلم بالحقيقى، والعلم الانسانى علم بالمجاز [2].

والحكمة هى العلم بالأسباب البعيدة التى هى سبب وجود الموجودات والأسباب القريبة وارتقاؤها فى السبب الأول وهو الواحد بالحقيقة، قائم بذاته، مكتف بذاته، ليس جسما ولا يشاركه أحد. وهو الجدير بالاسم والموجودات الأخرى باشتراك الاسم، هو الله بالحقيقة والإنسان والعالم بالمجاز حق أول وكمال اول ووجود أتم. الموجودات منه مرتبة أعلى وأسفل وأوسط. والاول يدبر كل شئ أو يعتنى بكل شئ. هذه هى الحكمة بالحقيقة. وتقال مجازاً على من حذق هذا العلم. فالحكيم هو العالم بالله، والحكمة هى العلم بالله، منطقية بطبيعة إلهية. وكلها عبارات إنشائية صوفية وجدانية سلباً وايجاباً، تستبعد العلم بالمتغيرات.

---

(١) كما هو الحال عند كانط. وكانط قارئ للعصر الوسيط المسيحى والاسلامى اللاتينى.

(٢) الفارابى: فصول المدنى ص ٥٠ــ٥٢ الفقرات ٣٣ــ٣٦.

والفضيلة الفكرية هي التي يقدر بها الإنسان جودة الاستنباط لما هو أنفع في غاية فاضلة مشتركة للامم أو لأمة أو لمدينة، انتقالاً من الكل إلى الجزء. ومن العام إلى الخاص. ومنها ما يستنبط في عدد قصار وتسمى القوة التدبيرية على أصناف جزئية. أما القوة الفكرية التي تستنبط ما هو شر ليست فضيلة فكرية. فأعمال الفكر في الخير هو الفضيلة، وأعماله في الفضيلة هو الفكر، توحيداً بين المعرفة والأخلاق. والفاضل والتفاضل واحد. كلاهما ينتهيان إلى الفساد. ولا ينفع المتفاضل علمه بشئ إذا لم يستعمل. ولا يضر الفاضل في فعله بما لم يفعله.الاتفاق بالاضافة، والتباين في العلم والجهل [1].

والعقل العملي قوة يحصل بها الإنسان عن كثرة تجارب وطول مشاهدة الأشياء المحسوسة، مقدمات يمكنه بها الوقوف على ما ينبغي أن يفعل ولا يفعل في أمر ما. البعض منها كلية تندرج تحتها أمور أخرى. وبعضها جزئية تستعمل كمثالات لأمور لا تشاهد. وهو عقل بالقوة قبل التجربة، وبالفعل بعدها.يزداد بازدياد السن وتقدم العمر. ومن ثم يمكن رصد صفاته بأنه عقل مرتبط بالتجربة والمشاهدة، يعطي ما ينبغي أن يكون، لا تعارض فيه بين الحس والعقل أو بين الحس والأمر. مقدماته كلية للاستنباط أو جزئية للتمثيل. يقوم في حاله التمثيل بقياس الغائب على الشاهد. وهو عقل بالقوة قبل التجربة وبالفعل بعدها، وكأنه عقل مكتسب. يزداد بالسن والعمر. وقد يتساءل أحد: وماذا عن الخبل والجنون والمراهقة المتأخرة ؟

والتعقل هي القدرة، جودة الروية والاستنباط للأشياء التي هي أجود وأصلح. هي القوة التي إذا وجدت في الإنسان أصبح عاقلاً وحصل على خير عظيم حقيقي وغاية شريفة فاضلة. والكياسة هي القدرة على جودة استنباط ما هو أفضل في بلوغ خير يسير. والدهاء هو القدرة على صحة الروية في استنباط ما هو أصلح ليتم به شئ عظيم مظنون على انه خير كالثروة أو اللذة أو الكرامة والخير والجربذة والخبث. هي جودة الاستنباط لما هو أبلغ وأجود بفعل شئ حسن يظن خيراً من ربح أو لذة وهي وسائل لا غايات.

---

(١) السابق ص ٩٩/١٠٢،الفقرات ٩٥/١٠٠.

المتعقل فاضل وكذلك الكيس. والداهي والخب شريران من ذوى نقائص.

والتعقل على أنواع: التعقل المنزلى وهو جودة الروية لتدبير أمور المنزل، والتعقل المدنى لتدبير أمور المدينة، وجودة الروية فيما هو أفضل وأصلح فى بلوغ جودة المعاش، دليل الخيرات الانسانية مثل اليسار والجمال ومنها الخصوصى لمقاومة العدو، والمشورة وهو استنباط للغير وقد يكون كثير أو يسير.

والعاقل يتوافر فيه شرطان: جودة التمييز، والاستعمال الأفضل وإلا كان خبيثاً. ويتسم بعدم الغفلة، والفهم أى الارتسام فى النفس. فلا فرق بين العقل والعلم وجودة الروية والاستنباط فيما ينبغى أن يفعل من أفعاله الفضيلة. والعقل الجدلى أى الرأى المشترك عند الجميع وهو المعنى المشهور [١].

وهناك منافع للجزء النظرى فى الفلسفة وضرورة الجزء العملى. فالنظر أساس العمل من عدة وجوه. العمل فضيلة إذا قام على النظر والمعرفة. والمعرفة النظرية عادية، بالدربة واكتساب الهيئة. والمعارف النظرية ابتداء من الأعداد (الحساب) ثم الأعظام (الهندسة) ثم المناظر ثم الأعظام المتحركة ثم الموسيقى والأجسام السماوية ثم الأثقال ثم الحيل. وقوفهم بلا مادة. وهناك مبادئ أخرى لإدراك الأشياء التى تسير فى مواد أو تكون منافسة لها مثل العناصر الأربعة. وأخيراً تأتى أسباب وجود الأجسام الطبيعية انتهاء إلى الأجسام السماوية والنفس الناطقة والعقل الفعال وصولا إلى الغاية الأولى. فالنظر الالهى غاية الإنسان. ويعطى الجزء العملى بوحى لمعرفة الأوامر والنواهى. ويسمى علماً باشتراك الاسم. فاذا كانت المعرفة النظرية مبادئ التعليم (الرياضيات) ومبادئ الوجود (العالم المتوسط بين الطبيعيات والالهيات) فان النص يدخل فى شق العلم. وهو الحدس الرئيسى للفارابى فى تصنيف العلوم ومراتب الموجودات.

وهناك آراء خاطئة هى فى الغالب آراء المتكلمين. مثل أن السبب الأول لا يعقل ولا يعلم ذاته أو أن المعقولات الكلية حاصلة له دفعة واحدة بلا زمان، كلها فى ذاته،

---

(١) السابق ص ٥٤-٥٨، الفقرات ٣٨-٣٩/٤١-٤٢.

معلومة له بالفعل تطهراً من العلم الاستقرائى وأنه لا يعلم الجزيئات المحسوسة كلها ويتصورها وكأن بها الكذب والصدق والاعتقادات المضادة فى معقولاته كرد فعل على تصور التغير فى العلم الالهى (محمد بن كرام). وهو الموضوع الذى كفر فيه الغزالى الفلاسفة من بعد واتهامهم بانكار علم الله بالجزيئات ودفاع ابن رشد عن الفلاسفة بان الله لا يعلم الجزيئات بعلم بعدى احصائياً بل بعلم فعلى استنباطياً. كل هذه الآراء الخاطئة فى موضوع العقل الأول كمقدمة لانشاء الأخلاق الالهية.

ويحدد الفارابى المنطقى معانى عديد من المصطلحات المعرفية[1]. وأحيانا يكون التعريف مجرد تكرار للعرف وليس تعريفاً طبقاً لشروط التعريف. فالظن الصواب أن يكون الإنسان كلما شاهد أمراً صادقاً يظنه الصواب أى معرفة الشخص على ما هو عليه. هو ظن صائب بناء على نوع من المصادفة وليس على يقين أو تطور. ويظل التطابق مقياساً للصدق.

والذهن هو القدرة على مصادفة صواب الحكم فى نزاع الكراء والقدرة على تصحيحها.هو جودة استنباط فى الصحيح من آراء. هو نوع من التعقل فى أداء وظيفة المعيار. وهو أعلى درجة من الظن الصواب لأنه به جهد أعلى من التعقل والتصحيح وليس مجرد مصادفة.

وجودة الرأى أن يكون الإنسان ذا رأى فاضلاً، جمعاً بين العلم والفضيلة، خيرا فى أفعاله، جمعا بين النظر والعمل، وأن تكون أقواله وإراداته سديدة التجربة، وتكون شهرته قد صارت ذائعة بحيث لم يعد فى حاجة إلى حجة أو دليل. والأصول التى يستعملها المروى فى الاستنباط اثنان: المشهورة المأخوذة من الجميع، والأكثر وهو التواتر بالرواية قبل ابن سينا، والأشياء الحاصلة بالتجربة والمشاهدة. والغمر هو الذى يتخيل المشهورة فى الفعل أو الترك على نحو سليم غير أنه ليس لديه تجربة لما سبيله أن يُعرف بالتجربة. قد يكون الإنسان غمراً فى أمر دون آخر أى صاحب معرفة نظرية

---

(١) وهو ما يسمى بلغة الظاهريات المعاصرة أنماط الاعتقاد.

مجردة دون تجربة ومعاناة [1].

والجنون هو تخيل فى الفعل والترك ضد المشهور وما جرت عليه العامة من كثير الأمور الحسية. والحمق هو تخيل المشهور على نحو سليم مع تجارب محفوظة وتخيل الغايات التى تعشق سليماً. والروية التى تخيل ما لا يؤدى إلى الغاية بل إلى الضد، ويكون الفعل والمشهور حسب تخيل لا يؤدى إلى الفاسد. لذلك يبدو الأحمق عاقلاً، ويكون مقصود صحيحاً، ولكن رويته توقعه فى الشر دون قصد.

ويدخل منطق الظن مع منطق اليقين فى تحديد المصطلحات. فالخطابة هى القدرة على المخاطبة بالأقاويل التى تكون بها جودة الاقناع بشئ ممكن للفعل أو الترك يستعملها الفاضل فى الخيرات والدهاة فى الشرور. والفعل والترك مقولتان أصوليتان فى مبحث الأمر والنهى من مباحث الألفاظ.

وجودة التخييل غير جودة الاقناع. فبعد أن يعقل السامع بعد التصديق بالاقناع تنهض نفسه إلى طلب شئ مخيل والهرب منه أو النزاع إليه أو الكراهة له وإن لم يقع له به تصديق. وتستعمل فيما يسخط ويرضى، ويفزع ويؤمن، وما يلين النفس وما يشد معاً. وكثير من الناس يؤثر فيهم التخييل دون الروية إما لأنهم لا روية لهم بالطبع أو يتركونها فى أمورهم. فالأصل تجربة حسية واقعية ثم يتم تخيل المعنى بشئ حسى مثل ﴿أيحب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتاً فكرهتموه﴾.

والأشعار تهدف إلى تخييل الشئ. والشعر إصلاحى فى كل أنواعه لأن كل شعر له هدف، ويتضمن حكم قيمة كما وصف القرآن فى آية الشعر، والأشعار ستة أصناف ثلاثة ممدوحة وثلاثة مذمومة. الممدوحة هى أولاً: الاصلاح، القوة الناطقة وتوجيهها نحو السعادة وتخييل الهبات والخيرات وتحسين الفضائل وتقبيح الشرور، ثانياً: إصلاح عوارض النفس لتكون أقرب إلى الاعتدال. والعوارض مثل الغضب وعزة النفس والقسوة

---

(1) وهذا هو معنى البيت الشهير:

لا يعرف الشوق إلا من يكابدة ∴ ولا الصبابة إلا من يعانيها

والنخوة والهمة ومحبة الكرامة والغلبة والشرة وتوجيهها نحو الخير دون الشر. ثالثاً: إصلاح العوارض المنسوبة إلى الضعف واللين من عوارض النفس كالشهوات واللذات والرقة والرخاوة والرحمة والخوف والجذع والغم والحياء والطرف واللين وتوجيهها أيضاً نحو الخير دون الشر.

أما الثلاثة المذمومة فمضادة للممدوحة. فالشر قلب الخير ونفى له وليس له وجود مستقل. والألحان والأغانى تابعة للأشعار. فالموسيقى تابعة للقلم، والشعر نفسه موسيقى[1].

والحقيقة أن هذه المصطلحات بين العقل النظرى والعقل العملى لأنها تشمل طرق الاستدلال وأساليب التعبير. وهى أقرب إلى تنظير الموروث منها إلى تمثل الوافد. تضم الوحى والنبوة كتجارب إنسانية معاشة من عمل العقل والخيال. وقد يختلف الحكم على بعض الانفعالات فمثلاً: هل عزة النفس والنخوة وهل رقة النفس والحياء والرحمة تطرف؟

ثم ينتقل الفارابى إلى بعض مصطلحات الأخلاق الالهية أو "أثولوجيا" الأخلاق مثل الحكمة، والحكمة الالهية، والعناية الالهية. بالنسبة للحكمة يسمى المتعقلون حكماء عند البعض. وهى أفضل علم لأفضل الموجودات. والتعقل الذى تُدرك به الأشياء الانسانية لا يكون حكمة إلا إذا كان الإنسان أفضل الموجودات. ولا تعارض بين أن يكون الإنسان أفضل الموجودات وأن يكون الله كذلك. فالأمر حقيقة فى أحدهما مجاز فى الآخر[2]. واضح التفرقة بين الأسماء والمسميات، وأن القضية هى البحث عن ألفاظ للتعبير بها عن حقائق الموجودات. وإذا كانت الحكمة هى تعلم الأسباب القصوى، السعادة بالنسبة للانسان، فانها تكون معرفة السعادة الحقة. وإذا كانت الحكمة تعلم الواحد الأول

---

(١) السابق ص ٦٣- ٦٥، الفقرات ٥٤-٥٦.

(٢) هذا هو موقف ابن الأيادى من اللغويين المتكلمين على مستوى اللفظ وموقف فيورباخ فى الفلسفة الغربية على مستوى اللفظ والمعنى والشئ أى اللغة والتصور والوجود، عالم الأصوات وعالم الأعيان، التعبير والانشاء والخبر. من العقيدة إلى الثورة جـ٢ التوحيد ص ٦٠٠ – ٦٠٤.

الذى منه استفادت ومقدارها وكأن الإنسان أحد هذه الموجودات فهى إذن تعلم أعظم الكمال الذى استفاده الإنسان من الأول وهو السعادة. الحكمة تعطى السعادة، والتعقل يعطى الوسيلة اليها. فهما متعضادان فى تكميل الإنسان. ولماذا يكون كمال الإنسان مستفاداً من غيره؟

وبالنسبة للحكمة الالهية السبب الأول علة كل الموجودات والأسباب، أول بالحقيقة، قائم بذاته، مكتف بذاته، ليس جسماً ولا فى جسم. لا يشاركه أحد من الموجودات إلا فى الاسم فقط. واحد ولا كمال أزيد منه، ومصدر كمال الموجودات، لا يوجد وجود أتم منه، ومصدر تمام الموجودات. لا حقيقية أكبر منها، ومصدر حقيقة الموجودات. فهل يوجد تفاضل بين العلوم من حيث هى علوم أم أن التفاضل فى موضوعات العلم طبقاً لمستوياتها؟ والعناية الالهية تطوير للعدل والجود عند المتكلمين. وبها اعتقادات خاطئة مثل أن عناية الله بخلقة مثل عناية الملك برعيته ومصالحهم من غير مباشرة لأمر واحد ولا توسط بل هناك واحد يقوم بما يوحيه الحق والعدل، لا فرق فى ذلك بين الله والرئيس، والنبى والامام. ومثل أن عناية الله مباشرة، فيتولى واحدا واحداً دون وكالة وإلا كانوا شركاء فى تدبيره، وبالتالى يكون هو المتولى للقبائح، مما يدل على رفض الأشعرية مسؤولية الله عن القبيح. فأفعال الله كلها عدل وليس فيها جور. وفاعل الشئ فى الزمان لا يؤجل إلا لعائق ويكون أصلح أو خيراً وليس بأصلح أو شر[1]. ويصف الفارابى أسباب الخير والشر فى الأفعال. ويكون السؤال: وهل الصانع له القدرة على إزالة الفساد؟ لو كان كذلك فليس وقوعه أولى من عدم وقوعه.

غاية الفارابى من تحديد هذه المصطلحات هو تصحيح الأخطاء الشائعة الموروثة من المتكلمين بعد أن تحول الكلام إلى الفلسفة مع مزيد من التنظير للموروث، من التصور الكلامى لله إلى التصور الفلسفى للموجود الأول.

٥- الخير والشر. ثم ينتقل الفارابي من "لاهوت الأخلاق" إلى "أنطولوجيان"

---

(١) الفارابى: فصول المدنى ص ٥٤/٦١-٦٢/٨٨-٨٩/٩١-٩٢، الفقرات ٣٧/٥٢-٥٣/٨٤/٨٧.

الأخلاق، ويعرف الواجب والممكن والمستحيل، الوجود (الجوهر) والكمال والنقص، الخير والشر والطبيعي، كما يفعل فلاسفة الوجود. وبلا مقدمات تظهر مجموعة من الفقرات فى الالهيات والطبيعيات وكأن موضوع الأخلاق لم يتغير مثل أقسام الوجود الثلاثة الواجب والممكن والمستحيل التى يتحد فيها العقل والوجود.فهى أحكام العقل وأقسام الوجود فى آن واحد. فالوجود ما يمكن أن يوجد وألا يوجد وهو الممكن، وما لا يمكن أن يوجد اصلاً وهو المستحيل الأصلى، وما لا يمكن إلا أن يوجد، وهو الواجب بصيغة النفس المزدوج. الأساس هو الوجود ثم العدم ثم الامكان أو الحال كواسطة بين الوجود والعدم، وهى المفاهيم الأساسية فى علم أصول الدين في المبادئ العامة منذ العقيدة النظامية فى القرن الخامس مستقاة من علوم الحكمة. وقد تكون هذه القسمة طرفين ووسط، أساس نظرية الفضيلة كوسط بين طرفين.فالموجودات ثلاثة: ما لا يمكن أن يوجد وألا يوجد وهو النقص (الممكن) وما لا يمكن أن يوجد فى حين ما وأن يوجد فى حين آخر (المستحيل)، وما لا يمكن أن يوجد أصلاً وهو الكمال (الواجب). فتتحول مقولات العقل والوجود الثلاث، الواجب والممكن والمستحيل، إلى مقولات الأخلاق بين لكمال والنقص. والممكن قد يكون على الأنقص أو على التساوى أو على الأكثر، طرفان ووسط طبقاً لمراتب الكمال فى الحياة الخلقية.

ويمكن الانتقال من "أنطولوجيا" الأخلاق إلى "الأنطولوجيا" العامة. فالموجودات ثلاثة أقسام: الأجسام الهيولانية، والأجسام السماوية، والأجسام الروحية البريئة من المادة. كما يمكن قسمة الواجب قسمين، ما يوجد فينا ولا يمكن غير ذلك مثل الموجودات السماوية من الموجودات المادية، وما يوجد لا فى وقت أصلاً مثل الموجودات الروحانية. وكل قسم تابع لجوهره وطبيعته. وأحياناً تكون القسمة رباعية بقسمة الممكن إلى قسمين على التقابل بعد إدخال أحد القسمين فى الزمان كى يصبح واجباً خلقياً: ما لا يمكن أن يوجد وألا يوجد (الممكن)، وما لا يمكن إلا يوجد حينا ما (الواجب فى الزمان)، وما لا

يمكن أن يوجد أصلاً (المستحيل)، ولا يمكن إلا يوجد أصلاً (الواجب) (١).

والعدم نقص فى الوجود وكذلك الاحتياج والشبه. وإن كان فى الإنسان مثله، فالإنسان يحتاج إلى أكثر من واحد. ومن ثم لا يمكن تصور الله بدون الإنسان عن طريق القلب أو التضاد. وكل ماله ضد فهو ناقص الوجود، وله عدم زائل مفتقر فى وجوده. إلى غيره. وما لا عدم له لا ضد له وكأن التضاد نقص مع أنه قد يكون كمالا تنظيراً للموروث الأصلى ﴿ولولا دفع الله الناس بعضهم لبعض لفسدت السماوات والأرض﴾.

ثم يتم الانتقال من أنطولوجيا الوجود العام إلى أنطولوجيا الأخلاق فى تعريف الخير والشر. فالشر غير موجود أصلاً ولا فى أى شئ فى هذا العالم على عكس أنطولوجيا الأخلاق مثل الخطيئة الأولى والأخلاق البوذية وآلام البدن والنفس والديانات الثنوية فى فارس التى جعلت الشر إلها يصارع الخير إلها ثانياً. وكل ما هو خارج إرادة الإنسان خير. والخير فى الكون من السبب الأول، نظام وعدل لا شر فيه. فالخير والشر إراديان.

والشر نسبى، كل شئ يبلغ به الشقاء بما فى ذلك الأفعال الإرادية، والشفاء فى مقابل السعادة. فهو شر ذاتى إنسانى عملى إرادى. والخير نسبى كذلك، كل ما ينفع فى بلوغ السعادة، والسعادة كفاية فى ذاتها وليست كوسيلة لبلوغ غاية أخرى. فهو خير إنسانى ومطلب خلقى ورغبة فى الكمال. والخيرات ضروب: ما يقابله شر، وما لا يقابله شر أصلاً، فالخير أعم من الشر، والشر أخص منه. الخير أصل والشر فرع عليه.

لا يوجد خير أو شر فى الوجود. وليست اللذة خيراً وليس الألم شراً، فالوجود خير بالنسبة وشر بالنسبة، وكذلك اللذات والأذى. أما الوجود واللاوجود كخير أو شر فليسا موجودين فى شئ من العوالم الروحانية. كل شئ فى العوالم الروحانية والسماوية. أما. الممكنات الطبيعية فهى إرادية إما بالصورة أو بالمادة، إما على الأكثر أو على

---

(١) السابق ص ٧٨-٨٠، الفقرات ٦٨-٧٣.

الأقل أو على أو على التساوى. وكلها خير. كما هو الاستحقاق والعدل كما هو الحال عند المعتزلة.

كل فعل طبيعى إرادى به خير وشر، أما الأفعال الطبيعية بلا ارادة فهى خارج مقولتى الخير والشر[1]. وقد ظن قوم أن عوارض النفس خاصة النزوعية فيها شرور. وظن آخرون أنها القوة الشهوانية والغضبية. وظن فريق ثالث أنها القوة التى تكون بها الانفعالات النفسانية مثل الغيرة والقسوة والبخل ومحبة الكرامة. وكلهم غالطون. فالشر ليس من النفس لأن النفس صالحة للخير والشر. وليس الشر أولى من الخير. فاما أن تكون النفس خيراً أو شراً معاً وإما لا تكون شراً أو خيراً. وإذا استعملت فيما ينال السعادة تكون خيراً، وفيما ينال الشقاء تكون شراً [2]. وهذا نوع من التأمل غير المباشر والتوجه اللاشعورى من الموروث ﴿ونفس وما سواها ألهمها فجورها وتقواها. قد أفلح من زكاها وخاب من دساها﴾.

رابعاً: الأخلاق الطبيعية والدينية (إخوان الصفا).

وإذا كان الفارابى هو خير فيلسوف الأخلاق والاجتماع فان إخوان الصفا هم فلاسفة الأخلاق تأسيساً لها من أدنى إلى أعلى، ابتداء من الأخلاق الجغرافية إلى الأخلاق الفردية والاجتماعية إلى الأخلاق الدينية حتى الأخلاق الصوفية. ويبدو ذلك فى الخير. الجزء الرابع من رسائل إخوان الصفا العلوم الناموسية الالهية والشرعية". إذ تتضمن أسباب الشرور فى العالم، الطبيعة أم النفس، الموضوع أم الذات، الوجود أم المعرفة، وهى الأخلاق الطبيعية والكونية، وحرية الأفعال وهى الأخلاق الانسانية والرغبة فى الآخرة والثواب والعقاب وهى الأخلاق الدينية، وكيفية الدعوة إلى الله ومخاطبة النفس له وهى الأخلاق الصوفية [3].

---

(١) وذلك مثل الأخلاق عند كانط فى الفلسفة الغربي.

(٢) السابق ص ٨٠-٨٢، الفقرات ٧٤-٧٥.

(٣) الرسائل جـ٤ ص ٤٠-٥٣٨.

وهى فى كل مراحلها أخلاق إنسانية يظهر فيها لفظ الإنسان كما هو الحال عند الفارابى لا تعتمد على العقل وحده أو الذوق وحده بل أيضاً عن الروايات عن الصحابة والأولياء والحكايات عنه واعتراض أحدهم على الله لماذا خلق وعلى الجدل القرآنى كما هو فى الحديث الشريف "وحج آدم موسى". وهو أضعف جزء فى الرسائل لأنه صوفى خالص، يضع تقابلاً بين الحقيقة والشريعة، الحقيقة والطريقة.

ونظراً لتداخل كل شئ مع كل شئ تبدو الرسائل كلها أقسام الحكمة كلها المنطق والطبيعيات والالهيات قراءة أخلاقية. النفس والأخلاق والاجتماع والسياسة والتاريخ، بين الحكمة النظرية والحكمة العملية ولو بأسماء مختلفة. فالمنطق يشمل الرياضة. والطبيعيات تضم الجسمانيات النفسانيات. والعقليات تعادل الالهيات. والعلوم الناموسية الالهية والشرعية تعادل المقامات والأحوال فى الفلسفة الاشراقية. وهى نفس الأقسام الأربعة فى "الاشارات والتنبيهات" لابن سينا. والرسالة التاسعة من القسم الرياضى "تهذيب الأخلاق" تبدو فيها الرياضة مقدمة للأخلاق [1].

١- **الأخلاق الطبيعية (الجغرافية)**. وهى أخلاق البيئة التى تخضع لها الأمزجة الفردية والتكوينية العضوية طبقاً لأحكام النجوم.

فالأمزجة أربعة طبقاً للعناصر الأربعة: الأرضى، والنارى، والمائى، والهوائى. وهى الأخلاق الأرضية التى تتحكم فيها الطبيعة "البيولوجية". يعطى الاخوان تفسيراً مادياً للأخلاق عن طريق الأمزجة وإن كانت حركات الكواكب هى التى تؤثر علة تركيب الأفلاط فتسيطر الخرافة على العلم كما يسيطر الأعلى على الأدنى. وهناك الأخلاق الفلكية أى أثر النجوم والأفلاك فى الاخلاط ثم فى السلوك. فالسماء تتحكم فى الأرض، والحتمية الكونية تحتوى الحرية الانسانية. الطبيعة المريخية تؤدى إلى التعصب والجدل. والطبيعة المشترية تؤدى إلى الزهد والورع. وماذا عن باقى الأفلاك العشرة؟

---

(١) السابق جـ١/٩/٣٥٨/٣٦٤-٣٧٣.

وتختلف أخلاق الناس طبقاً للطبيعة الأرضية والطبيعة الفلكية من أعلى إلى أدنى على خمسة وجوه: أخلاق الجسام والمزاج وهى الأخلاق البدنية، واخلاق البلدان وخصبها وهى الأخلاق الجغرافية والنشوء على دين الأباء والمعلمين، وهى الأخلاق الاجتماعية أو التربوية، وأخلاق النجوم وهى الأصل، وتنقسم إلى أخلاق قدرية سماوية وفلكية، وأخيراً العقائد وهى الأخلاق الدينية (١).

وتتوالى هذه الثنائيات على كافة المستويات، العضوية مثل الحياة والموت، الشبابية والهرم، النوم واليقظة، المرض والصحة، والنفسية مثل العلم والجهل، التذكر والغفلة، العقل والحماقة، والأخلاقية مثل الفجور والعفة، البخل والسخاء، الجبن والشجاعة، الألم واللذة، والاجتماعية مثل الصداقة والعداوة، الفقر والغناء، الخير والشر، الخوف والرجاء، الصدق والكذب، الحق والباطل، الصواب والخطأ، القبح والحسن.

وبالمثل للحرية الانسانية الأخلاق نوعان: جبلة بسبب الأخلاط والأمزجة أو البيئة أو النجوم، ومكتسبة بالتعليم. والجبلة هى الأخلاق المطبوعة وهى الأصل، والأخلاق المكتسبة هى الفرع.

وهى أخلاق جبرية كونية أو طبيعية أو اجتماعية مثل العقائد الجبرية فى علم الكلام اعتماداً على بعض الأحاديث مثل: "السعيد من سعد فى بطن أمه، والشقى من شقى فى بطن أمه"، فى النحس واللاسعادة، وربط ذلك بالأفلاك تحت تأثير الخرافات الشعبية. تبين أثر الجغرافيا على السلوك أولاً قبل أن تجمع بين الوطنية والروحية، المادية والاشراقية. لا فرق بين الطبع والاكتساب، بين الحتمية الطبيعية والحتمية الاجتماعية (٢).

---

(١) تحيل الرسالة الأولى فى الآراء والديانات إلى هذه الأخلاق الكونية لعدة فصول منها ٢٩ – فصل فى بيان قول القائلين أن أسباب الشرور فى العالم بالعرض لا بالقصد ٣٠- فصل فى بيان قول كمية أنواع الخيرات والشرور فى هذا العالم. ٣١- فصل فى بيان القصد الأول والقصد الثانى على قول الحكماء. ٣٢- فصل فى بيان الشرور التى تنسب إلى النفس الانسانية من جهة أحكام الناموس ص ٤٧١-٤٨٠.

(٢) السابق جـ١/٩/٣٣١-٣٣٥.

واختلاف الاخلاق ليس للمزاج ولا للقرانات للأفلاك والمواليد طبقاً لها. فهذه حتمية كونية تمحى مع المسئولية الفردية وأفعال الاختيار.

أخلاق الدنيا بالطبيعة، وأخلاق الآخرة بالاكتساب. الأولى بالفطرة والثانية بالجهد. والسؤال هو: لماذا لا يكون العكس صحيحاً، اختيار الدنيا بالارادة، والذهاب إلى الآخرة باندماج الروح خاصة إذا كانت الطبيعة خيرة؟ ولماذا لا يكون كلاهما طبيعة أو كلاهما حرية دون الوقوع فى نظرية تطهرية متشائمة فى الطبيعة ومتفائلة للروح والتى عندها تنتفى المسئولية والجزاء؟ ما دامت الأخلاق فى الجبلة فلا مسئولية ولا حساب. لا فرق بين الحتمية الطبيعية والحتمية الاجتماعية والحتمية الدينية.

وأخلاق الاكتساب منها ما يحكم عليها طبقاً للقاموس وطبقاً للعقل أى وجود معيار للحكم على أخلاق الارادة الحرة. ومن هذا التقابل الثنائى بين الطبيعة والاكتساب انقسمت أخلاق النفوس أربعة أقسام: المكتسبة بالعادة، العلوم التعليمية، الآراء المعتقدة، والأعمال المكتسبة للاختيار والارادة. وهى قسمة غير دقيقة، لأطرافها العادة والاختيار، ووسطها الرياضيات والعقائد. وربما الرابطة بينهما البرهان، حضوراً فى التعاليم وغياباً فى الاعتقاد. الطرفان عمل والوسط نظر.

والنفوس ليست صفحة بيضاء كما يقول الاخوان لوجود الأفكار الفطرية والنور الطبيعى وإلا تحولت الطبيعية إلى مجرد انفعال والاكتساب إلى فعل وكما أصبح الإنسان البالغ العاقل قابلاً على المعارضة والمقاومة لما يكتسبه من المجتمع. وإذا كانت الأخلاق طبعاً وعادات فان أعمال الناس فى ظاهر أمورهم تكون بحسب أخلاقهم التى تطبعوا عليها أو بحسب عاداتهم التى نشأوا فيها أو بحسب آرائهم التى اعتقدوها دون أن يقلل ذلك من شأن حرية الأفعال.

بل إن الشعائر لها رموز كونية. فالبيت وسط الجرم مثل الأرض وسط العالم، والطواف دورات الأفلاك، والمصلون الكواكب الثابتة، والحجاج الكواكب السيارة، ورجوع الحجاج رجوع النفوس. وتطابق الاشخاص الفلكية الثابتة الموجودة الدائمة

الدوران مع الاشخاص السفلية الكائنة. وهى دلالات كونية مثل دلالات الصوفية (١).

وليست الشعائر فقط رموزاً كونية بل هى أيضاً عمليات، الودة بالربح أو الخسارة تحت أثر المجتمع التجارى وأخلاق التجار. وهو كذلك فى كل دين، فى اليهودية قبل أن تحولها المسيحية إلى شعائر روحية خالصة، انتقالاً من ملكوت الأرض إلى ملكوت السماء. وقد حاول أبو حيان ذلك من قبل فى تأويل مناسك الحج العقلى إذا ما ضاق الفضاء عن الحجة الشرعية.

ويمكن تأويل مناسك الحج على نحو اجتماعى. كنوع من الحلول الوسط مع ديانات العرب قبل الإسلام والارتباط بها والتواصل معها قبل أن يحولها إخوان الصفا إلى دين العشق والمحبة اشتقاقاً من لفظ الخليل.

٢- **الأخلاق الفردية والاجتماعية.** وتشير عديد من الرسائل إلى الأخلاق الفردية والاجتماعية مثل حرية الأفعال وتهذيب النفس وإصلاح الأخلاق والزهد والسعادة والصداقة (٢).

والسعادة أربعة أنواع طبقاً للقسمة العقلية الكاملة للسعداء وهم الأشقياء فى الدنيا والآخرة، السعداء فى الدنيا أشقياء فى الآخرة، والأشقياء فى الدنيا سعداء فى الآخرة. والسعداء فى الدنيا والآخرة طبقاً لأحكام التكليف المحرم والمكروه والمندوب والواجب دون الحلال وكأن الأخلاق ليست فى وجود العقل الطبيعى نفسه، أخلاق الوجود (٣). فما يهم الأخلاق هو التطهرية الثنائيات المتعارضة مثل الواجب

---

(١) الرسائل جـ٢/٦/١٣٨-٢٤٣.

(٢) تضم بعض فصول الرسالة الأولى فى الآراء والديانات موضوعات الأخلاق الفردية والاجتماعية مثل ٤٠- فصل فى مسألة الجبر ص ٤٩٨ -٥٠٠.

(٣) السعداء:
- السعداء فى الدنيا والآخرة
- الأشقياء فى الدنيا، السعداء فى الآخرة
- السعداء فى الدنيا، الأشقياء فى الآخرة
- الأشقياء فى الدنيا والآخرة

الأحكام:
- الواجب
- المندوب
- المكروه
- الحرام

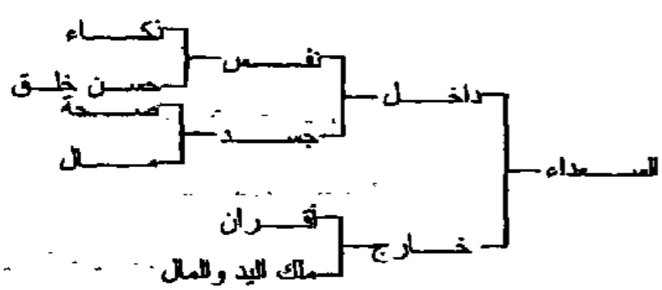
والمحرم، والمندوب والمكروه. والسعادة أفضل شئ يرزقه الإنسان وهى فى الخارج أو فى الداخل. والخارج المال أو الأصدقاء. والداخل هو الجسد، المال والصحة، أو النفس، حسن الخلق والذكاء. والأقران مثل الزوجة والصديق والولد والأخ والأستاذ والمعلم والصاحب والسلطان [1]. المعلم قبل النفس. والمعلم الذكى أحد أسباب السعادة. إلى هذا الحد يتم رفع المعلم والأستاذ والصاحب بمنزلة الأخ والزوجة والولد. والسؤال هو: هل الملم الرشيد هو بالضرورة العالم بالغيبيات، المعاد والآخرة؟ وهل السلطان صديق أم عدو؟

ينقد الاخوان العلماء المزيفين المتشبهين بأهل العلم والموالين لأهل الدين الجاهلين بالفلسفة والشريعة وادعاء النظر فى خفيات الأمور، وهم لا يعرفون أنفسهم التى هى أقرب الأشياء لهم، ولا يميزون الأمور الجلية، ولا يتفكرون فى الموجودات الظاهرة المدركة بالحواس، المشهورة فى العقول، ثم ينظرون فى الطفرة والجزء الذى لا يتجزأ وغيرها من الأمور المتوهمة التى لا وجود لها فى الهيولى وهم شاكون فى الأشياء الظاهرة الجلية. ويدعون المحالات بالمكابرة والحجاج، كذابون على الأنبياء ينتحلون ولا يتحققون، يدعون ما لا يعرفون، يتكلمون فيما لا يحسنون، ويهيمون فى أودية ما يتوهمون، ويقولون ما لا يفعلون توجهاً من وصف القرآن الكريم للشعراء. وهم علماء الكلام والنفوس.

وأخلاق الشياطين ثلاثة: كبر إبليس، خلاق العجب والأنفه، وحرص آدم، أخلاق الهلع والشح، وحسد قابيل، أخلاق الحق والغل. هذه الخصال الثلاثة هى أصول الشرور

---

(١)



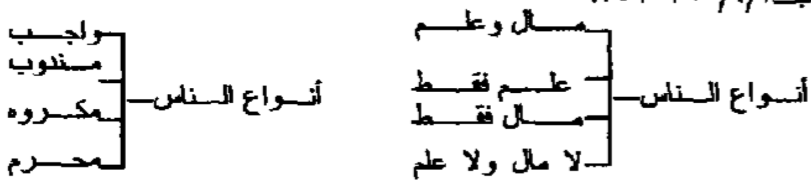
وأمهات المعاصي. لا تجتمع في شخص واحد بل تتوزع في عدة أشخاص [١].

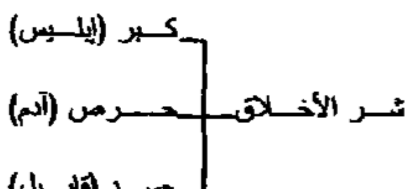
وقد تكون أخلاق الطبيعة مواهب من الله. وهي نوعان: جسمانية مثل المال، ونفسية مثل العلم. والناس على أربعة أنواع في طلب المواهب كما هم في طلب السعادة: لا مال ولا علم، مال فقط، علم فقط، مال وعلم. وهي علم مع مال ومال مع علم، ومال فقط مع علم فقط، والتوسط بين الأطراف. وهي نفس البنية الرباعية لأحكام التكليف المحرم والواجب والمكروه والمندوب وإسقاط المباح [٢].

وبكل مرتبة طريقة في الدعوة إليها حتى يمكن الوصول إلى الدعوة الكاملة، تكامل المال والعلم [٣]. من ليس له مال ولا علم نفسه زكية، جميلة الأخلاق، سليم القلب من الآراء الفاسدة، محب للخير وأهله، صابر راضي بما قسم الله له. وهو العامي الذي على الفطرة الذي يرى الأخلاق في ضرورة اتفاق العلم والعمل عند العالم لأنه يأخذ بالقدوة. وقد يوجد أقوام علماء متفلسفون يصنفون الكتب في تحسين الأخلاق ويأمرون الناس بها وهم أسوء الناس خلقاً. ومن له مال دون علم يضم أحداً ممن رزق العلم حتى يكتمل المال بالعلم. ويجتمع الكمال في شخصين متعاونين. ومن رزق العلم فقط دون المال يصبر حتى يأتي الفرج. فالعلم مكتف بذاته وليس كالمال الباحث عن العلم. ومن أوتي المال

---

(١) الرسائل جـ١/٩/٣٥٠-٣٥٧.



(٢)


(٣) وهو معنى البيت الشهير لأحمد شوقي

بالعلم والمال يبني الناس ملكهموا ∴ لم يبن ملك على جهل وإقلال.

والعلم يبحث عن المحروم منهما ليدله عليهما. ويشكر الأربعة الله على ضم أحد الاخوان إليهم دون أن يمن على المحرومين من أحدهما أو كليهما (١).

وما يحتاجه الأخ أربعين خصلة تجتمع فى واحد أو فى أربعين شخصاً، فى كل منهم خصلة ومجتمعون على قلب رجل واحد. ويمكن جمعها فى أربعة مراتب توازى أربع مراحل العمر. الأولى الأبرار الرحماء، ويمتازون بصفاء الجوهر وجودة القبول وسرعة التصور. ولهم القوة العاقلة المميزة لمعانى المحسوسات مثل ذوى الصنائع. ويحصل عليها الإنسان فى سن الخامسة عشر. والثانية الأخيار الفضلاء بما لديهم من قوة النفس، ذوو السياسات ومراعاة الاخوان وسخاء النفس وإعطاء الفيض من خلال القوة الحكمية الواردة على القوة الناطقة. ويبلغ الإنسان هذه المرتبة وهو فى سن الثلاثين. والثالثة الفضلاء الكرام، وهم الملوك ذوو السلطان والأمر والنهى بما لديهم من قوة ناموسية. ويبلغها اللانسان فى سن الأربعين. والرابعة وهم الأنبياء أصحاب التسليم وقبول التأييد لكل الاخوان، أصحاب القوة الملكية، المعاد والمعراج والقيامة والبعث والنشر والحساب والميزان والصراط. ويبلغها الإنسان فى سن الخمسين (٢).

ويمكن الاعتراض على هذه الأخلاق بأن الدعوة إلى الفتوح للذى ليس له علم ولا مال دعوة إلى الرضى والاستكانة دون حث على المطالبة والتغير نحو الكمال. ولا يخلو الأمر من تأويل رمزى للأعداد. فالأربعون عدد رمزى ﴿وواعدنا موسى أربعين ليلة﴾. كما أتت النبوة فى سن الأربعين فى المرتبة الثالثة.

والمطلوب من الموحدين أربعة خصال: الإقرار بحقيقة الأمر، والتصور له بضروب الأمثال للوضوح والبيان، والتصديق له بالضمير والاعتقاد، والتحقيق له بالاجتهاد والأعمال. وتتدرج هذه المراتب فى علم أصول الدين فى قضية الإيمان والعمل

---

(١) الرسائل جـ٤/٥٦.

(٢) السابق جـ٤/٥٢-٦٠.

بين الداخل، التصديق والوجدان، والخارج، القول والعمل[1]. وهى تعادل منازل المقربين بالقرآن وكتب الأنبياء وإخبارها بالغيب. الأول مقر بلسانه غير مصدق بقلبه وهو القول. والثانى مقر بلسان مصدق بقلبه دون معرفة المعانى والبيان، وهو القول والوجدان دون المعرفة والعقل. والثالث المقر باللسان والمصدق بالقلب والمتبين بالعقل دون القيام بحقه وهو الجمع بين اللسان والقلب والعقل دون الفعل. والرابع، المقر باللسان والمصدق بالقلب والمتبين بالعقل والقائم بحقيقة وهو الجمع بين القول والوجدان والعقل والفعل. وهو ما يطابق أربعة مراتب أخرى للمؤمنين. الأولى قوة النفس والنهوض من الجسد. والثانية النشاط فى طلب الخلاص من الهيولى، جهنم النفوس. والثالثة الرجاء والأمل بالفوز بالنجاة مفارقة النفس للجسد. والرابعة الثقة بالله واليقين بتمام الأمر.

وأخيراً يركز إخوان الصفا على الصداقة، موانعها وكيفية اكتسابها ومعاشرة الاخوان. ما يمنع من الصداقة تراكم الجهالات، ورداءة الأخلاق بحسب الجهالات المتراكمة،وفساد الآراء حسب الأخلاق الرديئة منذ الصبا، وسوء الأعمال بحسب الآراء الفاسدة كل مرتبة عليا قائمة على المرتبة الدنيا. وكل مرتبة دنيا تتجة إلى المرتبة العليا. والبداية بالمعرفة وتصفية النفس من الجهالات.

وهناك أربعة جهالات مانعة من الصداقة: الجهة وكيفية انبعاث النفس، والجهل بسبب ربط النفس بالجسد، والجهل بكيفية ربط النفس، والجهل بالفرق بين النفس والجسد. المانع من الصداقة فى كل الموانع هو الجهل بصلة النفس بالبدن التى يسميها الاخوان "ربط" فى لفظ مادى حسى، وما دامت لا تعرف النفس كيف تفارق فلا خلود ولا فوز.

وتتم معرفة النفس قبل معرفة العالم كما هو الحال فى العبارة الشهيرة للسيد المسيح "ماذا تربح لو كسبت العالم وخسرت نفسك؟".

وكل إنسان مركب من جوهرين: الجسد، وهو لحم وجلد وعظم وعصب وعروق، والنفس وهى جوهرة سماوية، روحانية نورانية، علامة إدراكه لصور الأشياء. وهى

---

(١) من العقيدة إلى الثورة جـ ٥ الإيمان والعمل والأمانة ص ١٠ – ١٤.

ثنائية حادة بين النفس والجسم نظراً لوجود عناصر متوسطة بينهما مثل المخ والأعصاب. ليس السؤال كما يرى الاخوان كيف يتم خلاص النفس من هذا الجسد بل كيف يتم بقاء النفس فى هذا الجسد. هذا هو تحدى العصر، البقاء وليس الفناء.

والأسباب التى تمنع من الصداقة إما أن تكون سبباً غير مفقود فيقطع أو علة غير موجودة فتوجد. فهى أسباب خاضعة للتغير الاجتماعى وليست ثابتة جوهرية دائمة [(١)].

وأكبر مصيبة سوء اختيار الاخوان. فمن الناس من لا يصلح للصداقة على الاطلاق. وهم الأصدقاء المزيفون أصحاب الخصال السيئة، الطرف الثانى فى الثنائيات المتضادة، من يتشكل بشكل الصديق، ويدلس بالموافقة، ويظهر المحبة والبغضاء فى صدره وضميره. والسؤال هو: ألا يمكن الحب والصداقة بين الضدين للتكامل. فحب النقيض للنقيض حياة، وحب الشبيه للشبيه ملل.

إنما الأصدقاء هم أصدقاء الخير الذين يؤثرون الصديق على كل شئ، الأهل والولد، طبقاً للتوجيه اللاشعورى للموروث ﴿ يا أيها اللذين آمنوا لا تلهكم أموالكم وأولادكم عن ذكر الله﴾. وهؤلاء هم الذين يتم التمسك بهم. ولا تتم الصداقة بين مختلفين بالطبع لعدم اجتماع حفظه حتى لا يتحول إلى عدو. وإذا أحسن الصديق فلا يجب الامنان عليه حتى لا يصيبه الكبر [(٢)]. واكتساب الصديق أصعب من اكتساب المال. فالتعامل مع البشر أصعب من التعامل مع الأشياء.

---

(١) الرسائل جـ٧/١٦٨-١٦٩.

(٢)

خير	شكور	أمين	حليم	سخى	شجاع
شرير	كفور	غدار	سفيه	بخيل	جبان
ودود	عفيف	صبور	قنوع	سلس	لطيف - رقيق
حسود	فاجر	جزوع	شره	شموس	فظ - غليظ
عاقل	عالم	محب	موافق	مخلص	ناصح
أحمق	جاهل	مبغض	مخالف	منافق	غاش
متواضع	صديق	مؤمن	عارف	مقبل	
متكبر	عدو	زنديق	مفكر	مدبر	

ولابد من معرفة الصديق أو الأخ، اعتبار أحواله، وتعرف أخباره، وتجربة أخلاقه، والسؤال عن مذهبه واعتقاده كما هو الحال فى رسائل "الصداقة والصديق" لأبى حيان. الأصدقاء على أنواع فى ثلاث وعشرين ثنائية. ويصعب تطبيق هذه البنية الحسابية على الأفراد [١].

وفى رسالة "معاشرة الاخوان" يصف الاخوان كيف يعاشر الاخوان بعضهم بعضاً فى مجلسهم للدراسة. وهم أشبه بالخلية أو الجماعة المغلقة فى أماكن وأوقات معلومة لا يخالطهم غيرهم. وللكتب النفسية الأولوية على باقى الكتب فى الحس والمحسوس، العقل والمعقول، وأسرار الكتب الالهية والتنزيلات النبوية والمعانى الشريفة والعلوم الرياضية الأربعة. وباختصار ضرورة معرفة العلوم وعدم هجر أى كتاب أو التعصب إلى أى مذهب لأن الفلسفة شاملة حسا وعقلاً، ظاهرا وباطنا، جليا وخفيا. وكلاهما تجليان للوحدانية[٢]. ويلاحظ على علوم الاخوان ومصادرها جعل الكتب الطبيعية والالهية مصدرين مستقلين مع انهما قسمان من علوم الحكمة، ووضع الحكماء والفلاسفة، ومرة كعلم مستقل، وجعل موضوعات رسالات الأنبياء غيبية، أسرار وملائكة وأساطير وقرانات وأدوار وحسابات، وميزان وصراط وبرزخ وليس مصالح الناس وأمور معاشهم.

والاخوان لا يكفرون أحدا على عكس الخوارج. والناس كثيروا التلون إلا الاخوان. صداقتهم قرابة رحم. يعيشون معا، ويرثون بعضهم لأنهم نفس واحدة وأجسام

---

(١) السابق جـ٤/٤٤-٥٢.

(٢) السابق جـ٤/٤١-٤٢.



متفرقة. وهم الأعوان على أمور الدنيا، أعز من الكبريت الأحمر.

٣- **الأخلاق العقائدية**. وتضم الأخلاق الدينية، الأخلاق العقائدية وأثر العقائد الصحيحة على الأخلاق الحسنة، والعقائد السيئة على الأخلاق القبيحة، كما تضم الأخلاق الدينية وهى مجموعة القيم الدينية الشبيهة بمقامات الصوفية مثلا الإيمان بالقضاء والقدر والصبر والتوكل والإخلاص والطاعة. وأخيراً تضم أيضاً الأخلاق الشرعية أخلاق العبادات. والآراء الفاسدة نوعان من شياطين الجن، الآراء السرية، وشياطين الأنس، ألفة الآراء العلنية. هناك صلة بين الأخلاق والعقائد. فالعقائد ضمن خمسة أسباب لاختلاف الناس فى الأخلاق مع أحكام النجوم، والتربية والأخلاط والبيئة الجغرافية. وهى أقل عمومية من الأخلاق الإنسانية العامة التى تتجاوز العقائد والديانات وأكثر خصوصية من الأخلاق الدينية التى تشمل الفلسفة والتصوف والأصول. الاعتقاد يمثل النظر، والأخلاق العمل. ويقوم العمل على النظر كما يؤثر النظر فى العمل. والمقال المشهور على ذلك قصة المجوسى مع اليهودى الذى يؤمن بالأخلاق الملية فى مقابل الأخلاق الإسلامية من نوع الأخلاق العامة التى تتجاوز الأخلاق الطائفية (١).

للعقائد أثر حسن أو سيئ على النفس وبالتالى فى السلوك. ولا يخصص الاخوان لذلك فصولاً خاصة أو أقساما أو فواصل. ويقدمون عدة نماذج لذلك مع أنها كثيرة لا يمكن إحصائها. تتعلق بوجود الله والإمامة، ذات وصفات وأفعال، والنبوة والمعاد والحشر، والإيمان والعمل.

فاذا كان صاحب القول بقدم العالم دون صانع أو مدبر سعيداً فلماذا يخاف الموت ويندم فى الآخرة ويشهد الحسرة والندامة والخسران؟ وإن كان شقياً وأسوء حالاً وشقاء فى الدنيا والآخرة. ولا يدرى المؤمن الذى يقول بصانعين أين الخير لفعله وأين الشر

---

(١) وهى قصة صديقين، مجوسى ويهودى ورلحلة واحدة تنازل عنها المجوسى لليهودى حباً فى الإنسانية واستأثر بها اليهودى تمسكاً بالأخلاق الطائفية حتى كاد المجوسى أن يهلك لولا الدعاء والاستنجاد بالإرادة خارجية، الرسائل جـ١/٩/٣٠٧-٣١١.

لتجنبه فيعيش حيرانا. والقولُ بأن النارى والاله والروح القدس مختلقة اليهود، وصلبت ناسوته فذهب لاهوته، وترك مخز، ولا يثير فى النفس الغليظة القاتل والحنق على المقتول، وحزناً وغماً يبقى طول العمر معذباً مؤلماً مشتهياً الانتقام فيموت بحسرته.

ويمكن للملحد الرد على ذلك والانتهاء إلى العند. صحيح أن هناك آثاراً نفسيا للاعتقادات الفاسدة وأخرى حسنة للاعتقادات الصحيحة ولكنها ليست عقاباً أو ثواباً بل هى مجرد نتائج طبيعية للعمل فى أسس النظر. ويستعملها الاخوان فى خطاب إنشائى ترغيبى أو ترهيبى ينقصه الدليل فى أغلب الأحيان (١).

فقد يعطى القول بقدم الحالة الإحساس بالأبدية،فلا انقطاع قبل الخلق ولا بعد الموت. هذا العالم باق، ومن ثم ضرورة العمل فيه والالتزام به. هذا ما قد تسببه نظرية الخلق من الإحساس بالعدمية والفناء وأن الإنسان فى هذا العالم مجرد عابر سبيل(٢). والقول بالهين هو إقرار واقع الإيمان الشعبى بصراع قوى الخير والشر فى الإنسان. والعقل قادر على التميز بين الخير والشر. ولماذا لا يكون البقاء فى الدنيا من خلال الأثر الحسن والعمل الصالح دون خوف من الموت ما دام الإنسان قد أبدع وأدى الأمانة وحقق الرسالة التى تستأنفها الأجيال التالية؟ وموت الاله هو رمز للعدمية وقلب القيم والقضاء على المشاكل فى النفس الإنسانية والذى ينتهى إلى تحليل مثل البشر كما تفعل اليهود الآن، وإباحة كل شئ بلا قانون إلا القوة كما يفعل الغرب الحديث (٣).

أما إنكار البحث والنشور والقيامة والحساب ولقاء الرب ورجاء الآخرة وخوف العاقبة يجعل الإنسان طول عمره فى طلب الدنيا (٤). وأفكار المجازاة بعد الموت والآخرة

---

(١) انظر: من النقل إلى الإبداع. المجلد الثالث: الإبداع، الجزء الثانى الحكمة النظرية. الفصل الثانى، الطبيعيات والالهيات.

(٢) وهذا ما فعله كانط فى "الدين في حدود العقل وحده" انظر: قضايا معاصرة جـ٢ فى الفكر الغربى المعاصر، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٦ ص١٣١-١٧٠.

(٣) وهذا هو معنى قول نيتشة "إن الله قد مات".

(٤) السابق جـ٤/٢/٥١٩-٥٢٧.

بعد خراب السماوات والأرض، وأفكار الترغيب والترهيب وقد ركبها الله فى طبيعة البشر، فالمرغوب مرهوب، عاجل حاضر فى الحواس، وأجل غائب فى الوهم يقلل الرغبة فى الثواب على الأعمال والرهبة والخوف من العقاب على السيئات. ومن ثم فلا رهبة ولا استحقاق. فمن لا يؤمن بالحساب فى الآخرة يكون شرها فى الدنيا.ويمكن لغير المؤمن بهذه الطريق القول بأخلاق بلا الزام ولا جزاء وإلا أصبح الإنسان أجيراً كعبد السوء[1]. ويمكن الحصول على الكمال فى الدنيا، وهو كمال إنسانى فى حدود القدرة الإنسانية وليس خارجها. والأمل والإحساس به هو المستقبل كبعد شعورى[2]. هناك جزاء فى الدنيا حتى ولو كان نهاية الإيمان من علامات الساعة، ويمكن للإنسان أن يعيش فاضلاً دون ترغيب أو ترهيب. والحواس أصدق من الوهم الذى ما هو إلا قياس الغائب على الشاهد. ومع ذلك يمكن الاشتياق إلى عالم آخر يسوده العدل إن لم يحدث فى الدنيا فأنه يعطى أملاً كبيرا فى حدوثه فى عالم آخر. فالحياة ممتدة، والتاريخ أوسع من الماضى والحاضر ويمتد إلى المستقبل.

ومن الاعتقادات الفاسدة الاعتقاد بأن عذاب الكفار غيظ وضيق، كلما احترقت أجسادهم عادت الرطوبة لتحرق مرة أخرى تشفياً.وهو إساءة الظن بالله وجعله خالياً من الرحمة والشفعة ومملوءة بالشدة والقسوة مثل الصادى. وأهل الجنة أجسادهم لحمية، أجسام طبيعية قابلة للتغير والاستحالة والآفات فينتظرون النعيم الحسى. وهى اعتقادات النساء والجهال والصبيان فى مقابل العقلاء والحكماء وبالرغم من الإجماع بأن العقل والنقل شئ واحد. لذلك مسموح للعقلاء بالتأويل. وهذه عقائد شعبية، تصور عذاب الله تشفياً وحنقا والتذاذاً بآلام البشر. كل ذلك خيال شعبى وتفسير حرفى وتشبيه إنسانى يستلزم تفسيراً معنوياً كما يفعل الفلاسفة وعودا إلى أصلها فى التجربة البشرية كما يفعل علماء النفس والصوفية. وهذا ينطبق على أهل الجنة وأهل النار على السواء، وربما بقايا من عقائد مصرية قديمة فى ضرورة الجسد بعد الموت للنعيم والعذاب. ويرى الاخوان أن

---

(١) هذه هى الأفلاك عند كانط وجويو.

(٢) من العقيدة إلى الثورة، المجلد الرابع: النبوة والمعاد ص ٣٢١-٣٤٤.

الحكمة فى عذاب النفوس كفارة لذنوبهم أو رياضة لنفوسهم أو بياناً لفضل الله ونعمته وهو تبرير لآلام وقبولها لا يختلف عن الإيمان الشعبى.

وهناك عقائد أخرى تتعلق بالعمل مثل عداوة إبليس للناس فيفعلون دون أمر الله. يخلق فى الإنسان حقداً على جزء من خلقه، ويناصبهم العداوة والبغضاء. وإن لم يستطع النيل منه بقى طول عمره مغتاظا متألماً معذباً بل كافرا بالخلق وتنصيب إبليس عدوا له. وذلك يعنى إغفال الحرية الإنسانية والشمولية على فعل الخير والشر وتعليق ذلك على "شماعة" إبليس. وإذا كانت هذه الذريعة صحيحة فلماذا لا يحقد الإنسان على إبليس وجنوده ويعاديهم ويأخذ زمام المبادرة منه؟ أليس هذا هو الهدف من قصة آدم وابليس ودلالتها النهائية، تحذير البشر من الغواية ؟

والترخيص فى الشبهات والإباحة فى المحظورات والمحرمات يكسب جرأة على الله وتعدياً لحدوده وارتكاباً لمحارمه، ومخالفة للأنبياء، ونفاقاً ورياء لا أمانة له، وتوسيع "اللمم" لاقالة ذوى العثرات. وينقد الاخوان عقيدة المهدى المنتظر كما يفعل ابن تيمية مما يبعدهم عن عقائد الشيعة. وان اختفاء الامام الفاضل المنتظر الهادى خوفاً من المخالفين يجعل الإنسان طول العمر منتظراً خروج الامام متمنياً مجيئه، مستعجلاً ظهوره ثم يفنى عمره ويموت حسرة وغصة فى النفس، وفى العقليات الذات والصفات والأفعال، والسمعيات النبوة والمعاد، ثم الإيمان والعمل والامامة [(١)].

وكما أن للاعتقادات الفاسدة آثارا سيئة على الأخلاق فان للاعتقادات الحسنة آثاراً قيمة على الأخلاق. الأولى أخلاق الشياطين والثانية أخلاق الملائكة. بعضها معزوز فى النفس وبعضها بالعادة، ينشأ عليها الصبية من الصغر. وعلى العاقل أن ينفق أمواله وسيرته، ولا يحتج بالطبع المركوز بل يجتهد وينظر ويبحث. البداية بإصلاح النفس قبل الغير، وبوصايا الله، وبالدعوة إلى الوحدة، والتنبيه على شر الفرقة، والآراء الحسنة لأولياء الله وعباده الصالحين ومذهب الربانيين من لهم طهارة اللسان والقلب وعدم

---

(١) الرسائل جـ٤/١/٥٢٧-٥٢٩.

الاعتراض على الله، على الأرض بأجسامهم، وفى الملأ الأعلى بأرواحهم. لهم نور اليقين فى النفس، وتطهروا من الآراء الفاسدة عن قلوب الأولياء بعد ما عرفوا من الحق.

ولا توجد موضوعات محددة كما هو الحال فى الاعتقادات الفاسدة بل مجرد أحاديث عامة عن بعض الموضوعات المتفرقة مثل بعض الأحكام الشرعية عن المأكولات والمشروبات، الصنائع والتجارات والأعمال والحرف وتصاريف الأمور، جمع المال والأثاث والأمتعة والادخار، إنفاق المال واتخاذ المنازل وإنشاء العقار وعمارة الأرض والحرث والنسل، وتربية الدواب، وعشق النساء والغلمان واللهو والغناء والنرد والقمار والعصبية والحرب والقتال، وأخيراً الصوم والصلاة والصدقات والقراءة والتسبيح والخشوع والبر و" ادة. وهذه ليست اعتقادات بل فقهيات، وليست نظريات بل عمليات تتعلق بشتى النواحى المع" ـة التى تصور حياة المجتمع الإسلامى التجارى الحرفى القديم بما فى ذلك عشق النساء والغلمان ثم تغطية ذلك كله بالصوم والصلاة والصدقة والقراءة والتسبيح والخشوع والبر ومظاهر العبادة، إشباعاً لحاجات البدن ومطالب الروح، لمقتضيات الدنيا وحيثيات الآخرة. وهو أقرب إلى النفاق الدينى والتعمية والتستر والتخفى وراء الدين لتشريع الانغماس فى الدنيا.

والموضوعات الأخرى تتعلق بالمعارف والعلوم ولقاء أهل العلم، النحو والشعر والخطابة والفصاحة، والهندسة والحساب والنجوم والطب والفلك والحكمة، وعلم العزائم والرقى والسحر والكيمياء والحيل، والطبيعيات والالهيات وأحكام النجوم، جمعاً بين فنون الأدب والعلوم الرياضية والطبيعية وعلوم الحكمة دون المنطق واستبدال العزائم والرقى والسحر والكيمياء والحيل به [1]. وشهوة العلم مثل باقى الشهوات فى ثنائية متطهرة، شهوة البدن وشهوة العقل. والموضوعات بلا عناوين وفصول، مجرد خطابة وعظية وحماسات، قلب الآراء السيئة، بلا برهان أو تصورات، وخالية من الاقناع العقلى. تعتمد على الحجج النقلية والآيات والأحاديث.

---

(١) السابق جـ٤/١/٥٢٩-٥٣٨.

ليس موضوع الإيمان بالضرورة موضوع غيبي بعيدا عن الحواس بل الواقع الاجتماعي وتناقضاته من أجل تغييره بالإصلاح أو بالثورة. وهل أول عقيدة الملائكة وقد آمن عمر بمحمد الثوري وأبو بكر بالنبي وليس بالملائكة أولاً؟ لقد انتشر الإسلام في آسيا بالنظام الاجتماعي. وكيف يمكن اصدار أحكام على الملائكة بأنهم محتاجون إلى الإيمان لتفاوتهم فيه وما هو المقياس؟ وأشرف الملائكة حملة العرش تصور إنساني خدم، عمل دون نظر، وقربهم من الله قرب مكاني وليس قربا روحيا. وإذا كانوا متفاوتين فليسوا ملائكة لأن الملاك هو الكامل المطيع.

٤- **ماهية القيم الدينية**. وفي إطار الصلة بن الأخلاق والدين يعرض الاخوان بالتفصيل عدة قيم دينية كواسطة بين العقيدة والأخلاق واضعين ماهياتها مثل ماهية الإيمان، وماهية التوكل، وماهية الاخلاص، وماهية الصبر، وماهية القضاء والقدر، وماهية الخوف والرجاء، وماهية الزهد، وماهية النفس باعتبارها قيمة، وذلك تحت عنوان "ماهية الإيمان وخصال المؤمنين". فالإيمان هو الجامع لكل هذه المقامات المفردة أو الأحوال المزدوجة كما هو الحال عند الصوفية. وكلها أقرب إلى المواعظ الدينية والحث على الفضائل منها إلى التحليلات النفسية والاجتماعية. وهي رسالة تجمع بين بعض الموضوعات الكلامية مثل الأسماء والأحكام أو الإيمان والعمل وبعض المقامات والأحوال الصوفية لتأسيس علم أخلاق ديني [1].

أ- **ماهية الإيمان**. ويرفض الاخوان رأي المتكلمين بان الإيمان علم عن طريق السمع في مقابل العلم العقلي عن طريق القياس من أجل الدفاع عن العلم الاشراقي ووضع موضوع الإقرار والتصديق والعمل في صيغة إشراقية. فالوحي مجرد إقرار وتصديق وإيمان. وتبدأ الرسالة بنظرية العلم، ورفض تعريف الحكم في تحديد العلم بأنه تصور النفس للمعلومات لأن ما يأتي عن طريق السمع لا يمكن تصوره. فالاخوان مع الحكماء عندما يكونون إشراقيين صوفية وضدهم عندما يكونون علماء مناطقة. الغرض منها

---

(١) "ماهية الإيمان وخصال المؤمنين"، الرسائل جـ٤/٥/٦١-١٢٣.

معرفة شرائط الإيمان حتى يعلم كل إنسان هل هو مؤمن حقاً أم شاك مرتاب. فالمؤمنون ورثة الأنبياء. البداية من القرآن ومدح المؤمنين وذم الكافرين وبيان الفرق بين المؤمن والكافر[1]. لذلك كانت الرسالة أقرب إلى تنظير الموروث وتطوير علم الكلام منها إلى تمثل الوافد. ولا يذكر من الوافد إلا الرضا بالقضاء والقدر من سقراط وأفلاطون وفيثاغورس قراءة لهم من خلال الموروث. وأكثر الألفاظ ترددا آيات القرآن ثم لفظ القرآن ثم موسى.

والحقيقة أنه لا يوجد إيمان وكفر مجردان عن السياق الاجتماعى. لا يوجد إيمان وكفر نظريان بل عمليان فيما يفعل الناس وليس فيما يؤمنون به ﴿وقل أعملوا﴾، "خيركم للناس أنفعكم للناس". ليس المؤمنون وحدهم هم ورثة الأنبياء بل العلماء. والاخوان يجعلون المؤمنين العلماء دون تخصيص العلماء عن المؤمنين [2].

والعلم مجرد صورة المعلوم فى النفس، والصورة فى نفس العالم وليس لها وجود فى الهيولى، ولا فى الموجودات المفارقة بل العلم المجرد. والماهية مضمون غيبى فى الشعور، الفضل الالهى. فنعم الله على الإنسان خارجية للجسد، المال والقرين والولد ومتاع الدنيا، ودلخلية أما للجسد، الصحة وحسن الصورة وكمال البنية والقوة أو للنفس، ذكاء النفس وحسن الخلق. فالعلم موهبة من الله وفضل منه.

والعلم مجرد إقرار أولاً وتصديق ثانياً وطلب المعارف ثالثاً. وهو موقف المرجئة التقليدى الذى يخرج العلم من الإيمان أى الإيمان مرتان، إقرار باللسان وتصديق بالجنان. ويعنى التصديق التسليم أى الاستسلام، التصديق لمن هو أعلم بما يخبر ما لا يعلم. هو التصديق للمخبر بما قال وأخبر عنه دون برهان أو دليل [3]. وكيف يتم التصديق

---

(١) وهو ما ساد فى عصرنا من أجل استعمال سلاح التكفير ضد الخصوم السياسيين، السابق جـ٤/٥/ ٦١-٦٥.

(٢) فى عصرنا يتهم العلماء بأنهم غير مؤمنين. لذلك رفع شعار "للعلم والإيمان" انظر: الدين والثورة فى مصر (١٩٥٢-١٩٨١) جـ٣ الدين والتنمية القومية، مدبولى، القاهرة ١٩٨٩، ص ١٥٧-١٩٢.

(٣) وهو أقرب إلى الموقف المسيحى الشهير فى العصر الوسيط، "أو من كى أعقل".لذلك أسس

والإيمان الباطنى من الإقرار باللسان مباشرة دون المرور بالمعلم؟ وهل الإقرار هو مقياس التمييز بين المسلمين واليهود والنصارى والصابئة والمجوس دون المرور بالعلم؟ هل الإقرار باللسان أساس الشعائر؟ أليس الطريق إلى الإيمان الباطنى بالتفكير والاعتبار بالبرهان والتصديق ثم العمل والشهادة ؟ وهل يمكن الانتقال من الإقرار إلى التصديق حتى يصبح المؤمن من الصديقين بلا عمل وكد وكدح فى الأرض؟

واضح عند الاخوان أن الإيمان مقدم على العلم كما أن العلم مقدم على العمل. فالإيمان يورث العلم بلا برهان. الإيمان من خصال الملائكة، والكفر من خصال الشياطين، أقرب إلى حكم القيمة منه إلى حكم الواقع، فالشيطان يعمل العقل والقياس ويعترض على الله والملائكة لا فكر ولا قياس ولا اعتراض. ومن ثم يحاصر الإنسان مرتين، مرة لحساب الشيطان، ومرة لحساب الملائكة. تبدو الملائكة خدماً وعبيد الله، والله مخدوم وسيد، وأحياناً تبدو آلات ليس لا قوة التفكير أو الاعتراض والرفض. وأحياناً تبدو شركاء مع الله، والله ليس فى حاجة إلى مساعدين أو تقسيم عمل وظيفى.

والإيمان قسمان: ظاهر وباطن. ويفصل الاخوان الظاهر دون الباطن مع أنهم أهل الباطن. الإيمان الظاهر إقرار باللسان بخمس عقائد: للعالم صانع واحد حى قادر حكيم خالق مدبر، له ملائكته وصفوته، وصفوة بنى آدم كواسطة وهم الأنبياء، والالهام والوحى، وأخيراً القيامة. ومقارنة بنسق العقائد، البداية بالتوحيد، وغياب العدل والامامة، والعمل قرين الإيمان، والإيمان بالملائكة والغيبيات والقيامة والمعاد، والتركيز على الأنبياء مع أنهم ليسوا صفوة ولا واسطة بل مجرد رسل يقومون بوظيفة الابلاغ للناس كما أبلغوا عن طريق الوحى الملائكة، ومن الملائكة إلى البشر عن طريق الرسل دون تخصيص لأسباب النزول، الوحى نداء للواقع وإجابات على أسئلته، والناسخ والمنسوخ، الوحى مواكبة لتطور الواقع وقدرات البشر [1]. وهل دعت الأنبياء إلى الإيمان بالظاهر

جورج شحاته قنواتى جماعة "إخوان الصفا" جمعية للاخاء الدينى للحوار بين الأديان، مسيحية أكثر منها إسلامية.

(١) السابق جـ٤/٥/٦٥-٦٨.

الذى تتكره الأمم أم إلى التغير الاجتماعى وتكوين المجتمع الفاضل؟

ويتم الإيمان الظاهر عن طريق التلقين، تلقين الأنبياء، ومن الكبار إلى الصغار، ومن العلماء إلى الجهال للاقرار به مع أن التقليد ليس مصدراً من مصادر العلم. وهل دعت الأنبياء الناس إلى الاقرار أولاً إلى التصديق ثانياً دون علم؟ وماذا عن دعوة القرآن للتأمل والنظر؟ أليس هذا عكس "حى بن يقظان" وطريق الفلاسفة بل وعلى النقيض من موقف الفقهاء أن العقل أساس النقل، وموافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، وأن من قدح فى العقل فقد قدح فى النقل، وموقف المتكلمين أن النظر أول الواجبات [1]. وكل تصديق هو تصديق بشئ وإلا كان مجرد استسلام. والإنسان فى حاجة إلى علم وبرهان وليس فقط إلى إيمان وتصديق. العلم من الواقع وليس فقط من المخبر، من الطبيعة وليس فقط من النص، من الحوار والتجارب المشتركة وليس فقط من أعلى وحياً وإلهاماً. ليس التصديق مرتبطاً بصدق المخبر بل بالتصورات والتصديقات كما هو الحال فى المنطق وصدق القضايا، وليس فقط فى صحة السند بل فى صدق المتن طبقاً لوسائل المعرفة البشرية[2]. ليس البرهان مجرد تبرير المعطيات بل البرهنة عليها. البرهان أول العلم وليس بعد المعلوم. وما لا دليل عليه يجب نفيه فى منطق الفقهاء. ﴿قل هاتوا برهانكم أن كنتم صادقين﴾ [3]. يبدو أن الاخوان جعلوا الاقرار باللسان أولاً لمجرد الاعلان والبداية حتى يبدأ اجتماعياً وجماعياً دخول الأخ البار الرحيم حظيرة المؤمنين، مجرد هوية وعلامة على الطريق.

ومع ذلك يرفض الاخوان آراء بعض المتكلمين الذين يجعلون الإيمان مجرد علم فقط، نبوة وإلهام، وإقرار وتصديق وتسليم. وأغلب الظن أنهم المرجئة. مع أن الاخوان

---

(١) من العقيدة إلى الثورة جـ١ المقدمات النظرية، الفصل الثالث، نظرية العلم ص٣٤٩-٣٦١.

(٢) انظر دراستنا: "من نقد السند إلى نقد المتن"، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد الخامس، القاهرة ١٩٩٦ ص ١٣١-٢٤٣.

(٣) انظر دراستنا: "مخاطر فى فكرنا القومى"، الدين والثورة فى مصر، ١٩٥٢-١٩٨١، جـ١ فى الثقافة الوطنية ص ٥٩-٩٦.

أنفسهم يجعلون التفاوت بين الناس فى العلم وليس فى العمل. فمنازل الناس فى المعارف ومقرنين العلم بالإيمان أربع. لا علم ولا إيمان بل الترف فى الحياة الدنيا، علم فقط مثل الحكماء والفلاسفة، إيمان فقط وهو الاقرار بكتب الأنبياء وأخبار البعث والمعاد وأحوال الملة، والعلم والإيمان وهم الاخوان المذكورون فى القرآن. وهى قسمة رباعية مثل قسمة العلم والمال. ولا تستبعد هذهالقسمة العمل. فالمنزلة الأولى بلا علم ولا إيمان منزلة ترف الحياة الدنيا وهو عمل وممارسة. ولا يمثل الحكماء والفلاسفة العلم دون الإيمان وهم من كبار المؤمنين. يؤولون النبوات ولا ينكرونها أو يشكون فيها أو يتجاهلونها. والإيمان لا يعنى بالضرورة العلم بالغيبيات، بالبعث والقيامة، أشرف العلوم. وهى غيبيات محسوسة لا يمكن فهمها أو تصورها أو التحقق من صدقها إلا بالخيال والوهم إلا إذا كان المقصود علوم المستقبل. لا يوجد فى الإيمان أى شرعيات أو عقليات أو عمليات، مجرد إيمان دون علم، يعطى النفس الطمأنينة والسكينة مثل إيمان العوام [1]. ويضع الاخوان أنفسهم فى مرتبة العلم والإيمان دعاية للنفس.

كما يتفاوت العلماء في العلوم، ويحتاج العالم إلي الاقرار بمن هو أعلم منه مع أن التقليد ليس مصدراً من مصادر العلم. معرفة السابقين جزء من التراكم العلمى لتطويره وليس لتقليده، لتجاوزه وليس لنقله وإلا وقع الخلط بين المعلومات والعلم [2].

وربما أخر الاخوان العمل عن العلم لأن أخلاق العمل لديهم هى الأخلاق الشرعية. والزيادة فى العلم تعنى الزيادة فى العمل. هذا ما ينبغى أن يكون. أمّا ما هو كائن فقد تكون العلاقة عكسية وليست طردية، زيادة فى العلم ونقصان فى العمل كالمنافق، وزيادة فى العمل ونقصان فى العلم كالمجاهد [3].

ب- **ماهية التوكل والاخلاص:** أما ماهية التوكل فهو الاعتماد على الغير عند

---

(١) السابق، الرسائل جـ٣/١٤٧/٩١، جـ٦١/٥/٤-٦٤.

(٢) وضع العلم فى مقابل الإيمان نظرة مسيحية لأن الإيمان تصديق بلا برهان.

(٣) انظر دراستنا: ثورة المعلومات، السياسية الدولية، القاهرة ١٩٩٨.

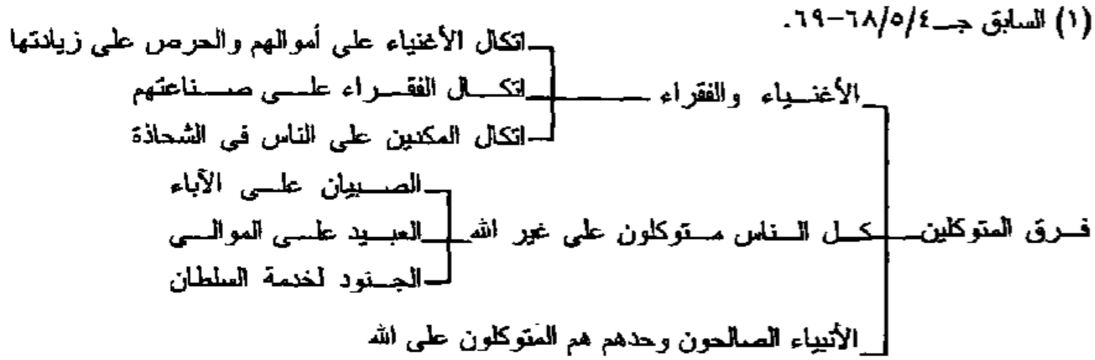
الحاجة بالنيابة عن الإنسان. ويعطى الهدوء والراحة فى النفس. وهو أحد خصال الإيمان وسمات المؤمنين.

والمتوكلون نوعان: متوكلون على غير الله مثل الأغنياء والفقراء، اتكال الأغنياء على أموالهم والحرص على زيادتها، واتكال الفقراء على صناعتهم، واتكال المكدين أى المتسولين على الناس. وهو الاتكال الاقتصادى لا فرق بين الأغنياء والفقراء والشحاذين. وهناك اتكال الصبيان على الآباء، والعبيد على الموالى، والجنود لخدمة السلطان وهو الاتكال التربوى أو السياسى، بمعنى الاعتماد المؤقت. فاتكال الصبيان على الآباء حتى يشبيوا ويستقلوا عنهم. واتكال العبيد على الموالى انتهى بانتهاء العبودية. واتكال الجنود لخدمة السلطان انتهى بانتهاء المرتزقة. والجنود يدافعون عن الأوطان وولاؤهم للشعوب. الأنبياء الصالحون وحدهم هم المتوكلون على الله. ويبدو أن الاخوان يفهمون التوكل هنا بمعنى الاتكال وهو غير صحيح طبقاً للحديث المشهور عن الطير التى تذهب خماصاً وتعود بطاناً [1].

والحقيقة أنه لا فرق بين الاعتماد على غير الله والاعتماد على الله. الاعتماد واحد من جانب الذات، ويتغير المعتمد عليه من جانب الموضوع. وكلاهما نظرية فى الاعتماد وليس نظرية فى الاستقلال [2]. قد يعطى الاتكال نوعاً من الهدوء النفسى والسكينة الناتجة عن التوكل. وقد يراه البعض نوعاً من الاستكانة والخمول والكسل. بل إن الأنبياء كانوا

---

(١) السابق جـ٤/٥/٦٨-٦٩.



(٢) وهى نظرية مشهورة فى أمريكا اللاتينية Dependency Theory. لذلك ينقد محمد إقبال "فلسفة السؤال" أى الشحاذة. كما حاول معظم المصلحين التفرقة بين التوكل والتواكل.

يأكلون من عمل أيديهم، النجار والراعى والتاجر. وترك العمل والعيش من النبوة بداية التفرغ السياسى، داء العصر فى الدول المذهبية. خدمة الأمة ليست وظيفة. وكان للرسول من بيت المال الخُمس. فالنبى لا يتوكل على الله فى طلب المعاش بل يسعى ويكد.

ويكون الاخلاص فى الدعاء وفى العمل. الاخلاص فى الدعاء تطهير القلب عند انقطاع الحيلة والتبرى من الحول والقوة، وسيلة الضعفاء للتقوية المعنوية، فالله يعرف فى الشدائد. إذا استعصى الخارج تم اللجوء إلى الداخل. والعمل ليس هو الشعائر، العمل الصورى، بل هو العمل المنتج. والاخلاص فى العمل والدعاء يقوم على تحليل نفسى اجتماعى لصدق القول ونية العمل وليس فقط على آدائه كأمر الهى والنحس والسعد كنوع من الاخلاص شرك بالله مثل الشرك بالنجوم. فالاخلاص فى القول والعمل صدق وليس شركاً. ليس الاخلاص عدم طلب الشكر أو الجزاء لأنه فى الطبيعة الإنسانية. فالأخلاق بلا الزام ولا جزاء وإلا كان الإنسان كأجير السوء يقوم سلوكه على الترغيب والترهيب، الرجاء والخوف. وهلاك الناس فى البر والبحر والاخلاص لله من أجل الخلاص نوع من الدين الشعبى، الاعتماد على الله وعلى أحكام النجوم ومناحى الأفلاك مجرد الاستجداء بقوة معنوية، وصرخة الحياة، وغريزة حب البقاء (١).

جـ - ماهية الصبر والرضا القضاء والقدر. ويعتمد الاخوان فى تحليل ماهية الصبر على قول مأثور "الصبر رأس الإيمان" قبل تحليل آيات القرآن. وهو ما يعادل المثل الشعبى "الصبر مفتاح الفرج". وهو لا يعنى أكثر من الثبات فى حالة الشدائد بلا جزع. والصلابة كما صبر الأنبياء نماذج النضال ضد الطغيان الفكرى والسياسى. فحلاوة النضال أفضل من مرارة الصبر. والصبر على الشدائد تقوية للعزائم وليس تبرير المصائب وقبولها والاستسلام لها والرضا بها. ويقدم الاخوان ثلاثة حلول أمام المصائب. فهى أما من الله، وقضاء منه مما يؤدى إلى القدرية أو نصفها من الله ونصفها من الإنسان وهو شرك بالله أو تنازل عن المسؤولية البشرية أو أنها ليست من الله بل من الإنسان

---

(١) السابق جـ٤/٥/٧٠-٧١.

والمجتمع وهو ما يمكن اتهامه بأنه إلحاد. والخطأ ناتج من جعل الله طرفاً فى الفعل الإنسانى وليس العالم. فالمصائب تحدث فى الواقع الاجتماعى وتفاعله مع الإرادات الإنسانية. فإذا حدث نقص فى تحليل العوامل أو عدم فهم لها تسب ذلك اختصاراً، طبقاً لمبدأ اقتصاد الفكر، إلى الله. الصبر هو أبشع المقامات وأكثرها كراهية وسوءا للاستعمال. وكما تؤول بعض الآيات القرآنية لصالح الصبر بهذا المعنى السلبى، هناك أيضاً آيات قرآنية تنقد الصبر ﴿ فما أصبرهم على النار﴾ [1]. فالصبر على الأذى والجور ليس صبراً. والثورة ضد الظلم والاضطهاد أقرب إلى الطبيعة البشرية من الصبر على الضيم، صبر الأذلاء [2].

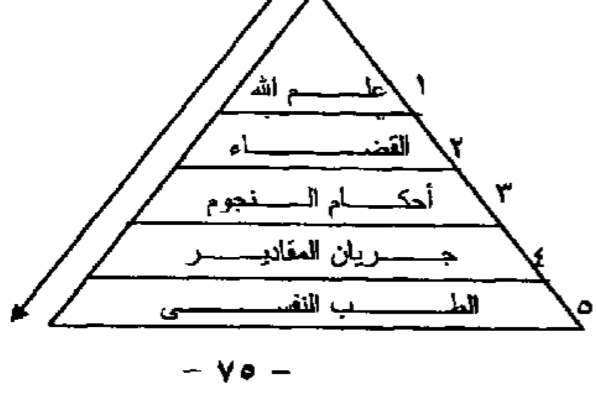
ويرتبط الصبر بالقضاء والقدر أو بتعبير أدق الرضا به أى الجانب السلوكى فيه، ليس الموضوع بل الذات. ويتم الاعتماد على المشهور فى الثقافة الشعبية فى صيغة المبنى للمجهول "يقال". وينزل القضاء والقدر من أعلى إلى أدنى فى خمسة مستويات، من علم الله السبق إلى القضاء إلى أحكام النجوم إلى جريان المقادير إلى الطب النفسى[3]. فالعارفون بالله أول من يعرف المقادير ولكن الثوار الغاضبين هو أول من يفهمونه بأنه لا يمنع من الثورة على الظلم. فالثورة قدر تاريخى مثل الظلم. وفى علم الله المسبق لا يوجد قبول الأمر الواقع بل يوجد أيضاً الحث على الثورة على فرعون. والرضا بالقضاء من

---

(١) وفى الأغانى الشعبية فى المعاناة من طول الهجران ﴿ للصبر حدود﴾. وكان من ضمن هتافات مظاهرات مارس ١٩٦٨ بعد هزيمة ١٩٦٧ "يا جمال، للصبر حدود".

(٢) السابق جـ٤/٥/٧٠-٧٣.

(٣) السابق جـ٤/٥/٧٣-٧٥.



أجل السعادة بعد المفارقة تعويض عن العجز وقلة الحيلة وطلب لراحة النفس وطمأنينتها. وهو ما يتفق مع الثقافة الشعبية (١).

ويفسر الاخوان الناموس كله أى تاريخ الأنبياء وقوانين التاريخ على أنه رضا بالناموس مثل استشهاد سقراط، واستشهاد المسيح أمام اليهود، والمؤمنين أمام فرعون، وفضلاء المهاجرين والأنصار يوم أحد، والحسين فى كربلاء. فالشهادة عمل وليست قضاء. وقد طلب البعض من الرسول الدعوة على المشركين فى هزيمة أحد فرفض من أجل الاستعداد لهم فى الجولة القادمة.

والخوف والرجاء حالان عند الصوفية وليسا من المقامات. يصفها الاخوان دون الاعلان عنهما. كموضوعين مستقلين، وفى عبارات مقتضبة. يعبران عن نفس الموقف النفسى للمؤمنين، أجير السوء. ومثاله خوف الأولاد من الآباء والأمهات، والصبيان من المؤدب، والتلاميذ من الأستاذين، والجند من صاحب الجيش (٢). فهل العلاقة بالله مثل هذه العلاقة السلطوية، الله والسلطان؟ وهلى الترغيب والترهيب وسائل تربوية ناجعة أكثر من إدراك الخير والشرفى ذاتهما، وفعل الأول وترك الثانى بمحض الإرادة الحرة؟

د- **ماهية الطاعة**. والطاعة قيمة خلقية تتبع الخوف والرجاء لأنها تقوم أيضاً على الترغيب والترهيب. وهى طاعة الناموس. والنواميس الالهية أعلى النواميس رتبة. لا يضعها البشر بل يطيعونها. ليست الطاعة فقط بالارادة الإنسانية بل بالطبيعة. فهناك تماهى بين اتباع الإنسان النواميس الالهية واتباع الطبيعة النواميس الكونية. وهو ما سماه الشيعة علم الميزان (الكرمانى)، وما سماه الاخوان التقابل بين العالم الأصغر والعالم الأكبر. وينبت العلم فى القلب كما ينبت العشب فى الأكمة. وهو نوع من التأويل الشعورى يتحد فيه النص بالطبيعة.

والطاعة هى أساس الخوف والرجاء، والوعد والوعيد، والترغيب والترهيب، طاعة أجير السوء وليس طاعة المحبين "إن المحب لمن يحب يطيع". فهى نوع من الأشعرية الصوفية. والأمور التى يخشى منها أما دنيوية كالرئاسة أو حسن الثناء والعز

---

(١) مثل مقطع الأغنية الشعبية "ترمينى المجادير".

(٢) السابق جـ٤/٧٥-٧٦.

والمال والدنيا والحب أو أخروية مثل نجاة النفس. والغرض من استعمال النامرس إما عمل الخير وتجنب الزور والبهتان، وهو غرض عملي أو بلوغ الحق وحكم الصواب، وهو غرض نظري. وهي كلها قيم متشابهة، الوعد والوعيد، الترغيب والترهيب، الخوف والرجاء، الأمر والنهي.

والحق متشابه نظراً لاحتمال دلالة الألفاظ على عدة معانى. الحق له ظاهر وباطن، لفظ ومعنى. وطاعة القانون تتطلب تأويلا له وفهماً لقصده وغايته. والناموس يراعى الكل لا الجزء، ويقوم على نظرة شاملة وليس على وجهة نظر جزئية مثل قصة موسى والخضر (١).

أما الأمر والنهي فيعرفان إما بالسمع كما هو الحال عند الأشاعرة أو بالعقل مثل المعتزلة أو بالأخلاق وهو رأى الاخوان. وبالأخلاق تُعرف أمور الدين الشرعية والعقائدية. ولا ينكر المتكلمون لعداء الاخوان لهم لاتباعهم طرق الجدل والخصومة والفرقة فى الدين. والمعاد من أجل المفارقة حتى تصبح النفس من الملائكة. البداية بالظاهر أى بالفقه ثم ينكشف الباطن أى الأخلاق. تفارق النفس الجسد مسلوبة الحواس. ويجد الإنسان نفسه أمام التاريخ الفردى أى الجسد، والتاريخ النفسى أى علاقة النفس بالبدن. وينتقل الإنسان من الدنيا إلى الأخرة، ومن الماضى إلى المستقبل، ومن حتمية الطبيعة والجبلة والعادة إلى رحابة الارادة والمسؤولية (٢).

الدين القانونى دين الأوامر والنواهي. فالدين فى لغة العرب الطاعة. وتتطلب الطاعة الأمر والنهي والأحكام والحدود والشروط. لذلك سميت شريعة الدين وسننه وأحكامه (٣). وقد يفيد الدين أيضاً عند المجددين معنى الالتزام. كما أن الطاعة للأوامر والنواهي طاعة الضمير والقدرة على الحكم بالحسن والقبح على الأفعال والاختيار الحر بينهما إيجاباً وسلباً. وكل من أحدث فى الشريعة من تغيير فى الأحكام وتبديل فى الحدود يريد بذلك عرض الدنيا فان صاحب الناموس خصمه يوم القيامة. ومن فعل ذلك لإصلاح

---

(١) السابق جـ٤/٥/٧٦-٨١. كما يعطى إخون الصفا مثلا من قانون المواريث ﴿للذكر مثل حظ الانثيين﴾ وأنه إذا جمع النصيبان قبل الزواج وبعد الزواج يكونان متساويين.

(٢) السابق جـ٤/٥/١٠٨-١١٢.

(٣) السابق جـ٤/١/٤٨٦.

ذات البين ثم دخلت عليه شبهة من غير عناد ونفى أو طلب للدنيا يغفر له ولا يؤاخذ به. للمخطئ أجر وللمصيب أجران.

٥- **الأخلاق الصوفية.** ثم ينتقل الاخوان من ماهية القيم الدينية إلى الأخلاق الصوفية. فالدين دينان، دين الجسم ودين الروح، دين الظاهر ودين الباطن، دين أعمال الجوارح ودين أعمال القلوب، الاعتقادات والضمائر. ويمكن الاستمرار فى هذه الثنائيات إلى ما لا نهاية، دين العامة، ودين الخاصة، دين الفقهاء ودين الصوفية، دين التنزيل ودين التأويل. الدين الثانى أصل الدين الأول. فالداخل أصل الخارج، والقلب أساس الجوارح.

لذلك كانت الدنيا معبر الآخرة. فالدين دنيا وآخرة، ظاهر وباطن. وصلاح الدين فى الدنيا والآخرة. ومن الناس من لا يريد من التمسك بالدين الاصلاح فى الدنيا فيحرص على الدين، الصلاة والصوم فى الشريعة، ويرائى الناس. فيطلب ما ينفع الدنيا. فحفظ الدين له أقوم. وآخرون يريدون الدنيا لطلب الآخرة وصلاح المعاد فيزهدون فى الدنيا ويتركون الشرور، ويؤدون الأمانات سراً وعلانية. ويعاملون الناس بالصدق والورع وفى ذلك صلاح الدنيا والآخرة. فالتصوف صدق، والشريعة نفاق. ويفسر الاخوان معجزات السيد المسيح على هذا الأساس تفسيراً روحانياً. أبرأ الأكمة باكتمال الجواهر الروحانية، وتأليف الأسرار الربانية، وبذر البذورات المفردات الهيولانية.

ومن عنوان "إخوان الصفا وخلان الوفا" تتضح الأخلاق الاشراقية التى تقوم على تصفية القلوب والاجتماع على الوفاء. فهى أخلاق صوفية إشراقية تتم من خلال الجماعة الطاهرة. لذلك اتسم فكر الاخوان بالطابع الثنائى كما هو الحال فى الديانات الثانوية، ثنائية الجسد والروح، البدن والنفسي، الدنيا والآخرة، كما هو الحال فى ثنائيات الكلام والفلسفة الصورية كنوع من التوحيد الحركى، والانتقال من طرف إلى طرف. وهى أخلاق ثنائية مضادة لا يمكن الجمع بين الطرفين فى آن واحد، بل الانتقال من طرف نقيض إلى طرف نقيض آخر بعد صراع ومجاهدة [(١)]. وهو صراع نفس فردى فى الداخل وليس صراعاً اجتماعياً سياسياً فى الخارج وناشئ من ثنائية النفس والبدن [(٢)].

---

(١) السابق جـ٤/١/٤٨٥-٤٨٧/٤٩١-٤٩٢.

(٢) فصل فى مثنوية الإنسان، السابق جـ١/٧/٢٥٩-٢٦١.

الجسد جسماني طبيعي، والنفس روحاني سماوي. الإنسان طين وروح، بدن ونفس، سياسات مدنية، وعلوم رياضية، ومعارف ربانية.

لذلك احتاجت الأخلاق إلى عدو. والعدو اثنان عدو ظاهر وهو عدو الأوطان وطريق مقاومتة هو الجهاد الأصغر. وعدو خفى، وهو الشيطان وطريقة مقاومتة الجهاد الأكبر، مجاهدة النفس اعتماداً على الحديث الشهير الذى يشكك فى صحته بعض المصلحين المحدثين "رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر" (١).

أ- **الخلاص بالزهد**. إذا كان الدين هو هذه الهوة السحيقة التى يغوص فيها كل شئ وفيها تضيع الأزمة يبدو الخلاص بعيداً عن الدنيا، فيتم الانتقال من الخارج إلى الداخل ثم من الداخل إلى أعلى. كل شئ يصب فى الدين، هذه الهوة السحيقة التى ليس لها قرار حتى يتم الانتقال إلى الله، من الدنيا إلى الآخرة. فكل شئ يرد إلى الله، وكل شئ يتوجه نحوه.

لقد وقع سقوط فى أول الخلق، خروج آدم من الجنة. ومهمة الفلسفة العودة إلى حالة البراءة الأولى قبل الخطيئة. الدنيا عالم الكون والفساد عالم الغواية والخطيئة. ومن ثم وجب الخلاص منها والفرار إلى الآخرة. ومن أجل زيادة المأساة فى الدنيا، يتم التخويف بالجن والشياطين وجنود إبليس. كلما اشتدت الغواية قويت الرغبة فى الخلاص.

ويتم الخلاص بالزهد فى الدنيا من أجل الرغبة فى الآخرة، وذلك لأن الإنسان مطبوع على أخذ النفع فى العاجل وترك الآجل إلا إذا رأى فضل الآجل على العاجل. فالطريق إلى الآخرة التفكر والاعتبار فى أمور الدنيا. والدنيا ليست من الدنوة بل هى مفهوم إضافة لا يفهم أحدهم إلا عن طريق القلب. وهذا هو طريق المؤمنين والحكماء، مشاهدة الآخرة أولاً والزهد فى الدنيا ثانياً. وقد يقال إن الزهد فى الدنيا بعد مشاهدة الآخرة طمع، أخذ الكثير وترك القليل، وعدم إدراك أن الدنيا بلا قيمة أو ربما إدراك قيمتها لو كان قد بدأ بها. وماذا عن الذى لم يشاهد الآخرة؟ أليس معذوراً فى حب للدنيا وشغفه بها (٢)؟

---

(١) انظر: حسن البنا، سيد قطب، أبو الأعلى المودودى: الجهاد فى سبيل الله، وأيضاً الامام الخمينى: جهاد النفس أو الجهاد الأكبر، القاهرة ١٩٨٠.

(٢) السابق جـ٤/٥/٨١-٨٢.

ومع ذلك، الناس فى الدنيا نوعان: أخيار يعملون بالناموس وبموجب العقل دون عوض من منفعة أو ضرر، وأشرار لا يعملون بالناموس ولا بموجب العقل ولا يحركهم إلا مقياس المنفعة والضرر والعوض. وهى قسمة تقليدية دون سياق اجتماعى. قد تكون الآخرة ضرورة طبيعية لقانون العدل. فالعدل نتيجة طبيعية للتوحيد، توحيد بلا عدل صورة بلا مضمون، وعدل بلا توحيد مضمون بلا صورة. ويقوم على تجربة انسانية فى العوض عند الموت. وهو فهم إخوان الصفا فى تأسيس الفكر على مجموعة من التجارب الإنسانية العامة، تأويلاً للنصوص وفهماً للحقائق.

ويذكر الاخوان درجات للناس فى الحرص والزهد، فى نهاية الرسالة التاسعة من القسم الرياضى فى الأخلاق والأخلاق الصوفية، الزهد والولاية. الناس قسمان: عامة وخاصة. والخاصة خمسة أقسام من أدنى إلى أعلى، من الفقهاء إلى الأولياء. العقلاء المكلفون والمؤمنون الموقرون بالأوامر والنواهى، والعلماء والفقهاء، والغائبون العابدون الصالحون الوراعون المتقون المحسنون، والزاهدون العارفون الراغبون الراسخون المتحققون الأولياء، وكلها أقسام للخاصة. أما العامة فليس بها مستويات. والسؤال هو: هل الارتقاء من مرتبة بجهد الإنسان كما هو الحال فى مقامات الصوفية أم موهبة من الله كما هو الحال فى الأحوال؟ ويفصل الاخوان آفات الشبع وكثرة الأكل وخصال الزهاد وعلامات الأولياء والأبدان. علامات الولاية ثلاث: حفظ الجوارح كما يفعل الطب، ومعرفة الفرق بين الأشياء المتشابهة كما هو الحال فى المنطق، ومعرفة البعث والقيامة والحشر والحساب ميزان والصراط والجواز وهو موضوع علم العقائد. والأبدال قوم من الصالحين لا تخلو الدنيا منهم. لا يموت أحد إلا قام مكانه آخر. وهم سبعون وأربعون بالشام، وثلاثون بغيرها. هل لأن الشام موطن طغيان بنى أمية؟ وماذا عن المستقبل؟ (١). والسؤال هو: كيف يكون العقلاء هم المكلفون وليس الحكماء؟ كيف يكونون فى أول المراتب الخمس والزاهدون فى أعلاها؟ هنا تبدو قيم التصوف أعلى من قيم الحكمة. وقد يتساءل بعض المعاصرين: الدعوة للزهد والفقر موجهة لمن؟ للأغنياء أم للفقراء؟ لو كانت موجهة للفقراء ألا يعطى ذلك حجة للقائلين بأن الدين أفيون الشعوب؟ وماذا عن

(١) السابق جـ١/٩/٣٥٦-٣٦٦.

أحوال المسلمين اليوم وبهما أغنى أغنياء العالم الذى تتوجه إليهم الدعوة للزهد، وأفقر فقراء العالم وليس لديهم ما يزهدون فيه إلا حياتهم بالموت جوعاً وعطشاً؟ وهل الأولى التحليل الطبقى للمجتمع أم تحليل مراتب العلماء؟

ب- **العشق.** هو موضوع بين النفس والأخلاق فى الرسالة السادسة من القسم الثالث. النفسانيات والعقليات بعد تحول العقل إلى النفس فى آخر رسالة "الأدوار والأكوار" وهو بحث عن الماهيات "ماهية العشق" مثل ماهية القيم الدينية. وطالما أنه تجربة بشرية يمكن معرفة ماهيته عن طريق تحليل التجارب الحية. لذلك يحلل الشعر العربى مع التحقق من آراء السابقين مثل الصوفية، ورفض القيل والقال عند الأطباء اعتماداً على الثقافة الشعبية عند الجمهور.

وهناك ثلاثة آراء فى العشق، الأول أنه من فعل البطالين ولا يحكم إلا بظاهر الحس، فالعشق هنا بمعنى المنى واللذة الجنسية. والثانى أنه مرض نفسى نظراً لزيادة النبض وتوتر النفس وضيق النفس مثل "المالوخوليا". والثالث أنه مرض إلهى ولا علاج له إلا بالدعاء والصلاة والصدقة والقرابين فى الهياكل ووحى الكهنة. وتقوم هذه الآراء التى يتبناها بعض الحكماء على الجهل بعلله. فهو أما من فعل البطالين فارغى الهمم أو أنه مرض نفسى أو أنه هم نفس فارغة أو أنه جنون الهى. وبعض الحكماء يعتبرونه رذيلة، وفريق ثالث يعتبره فضيلة. والمسافة بين الجنون الالهى والمرض النفسى ليست كبيرة. فكل جنون الهى مرض نفسى فى البداية وهو رأى علماء النفس [1]. الجنون الالهى خداع عن العجز عن الحب الانسانى.

ويمكن دراسة العشق من ستة اوجه: النشأة لمعرفة كيفية نشوئه، والعلل الموجهة لكونه، والأسباب الداعية له، وكمية أنواعه، وكيفيته، والغرض الأقصى منه، وتتراوح بين العلل الأربعة الشهيرة مع التفرقة بين العلة والسبب كما هو الحال عند الأصوليين، والكيف والكم كما هو الحال عند الحكماء [2]. وهو أكبر رد فعل على التهمة القائلة بأن

---

(١) رابعة العدوية وعمر الخيام نموذجاً.

(٢) السابق جـ٣/٦/٢٦٩-٢٧٨.

العرب لم يعرفوا الحب لذاته بل عرفه الغرب وحده (١).

ويستعمل الاخوان لفظ الحب والعشق على التبادل. فالحب ليس فقط للأشياء الحسنة بل هو على مستويات الحب البيولوجى بمعنى الحفاظ على النسل. حفظ الصورة فى الهيولى فى الحيوان والإنسان على حد سواء.وهو من الرجل ولم يقل الاخوان من النساء وكأنه فعل الذكر أكثر من فعل الأنثى مع أنه لا صورة بلا هيولى ولا محوى بلا حاوى، وهو الذى يفسر تفسيراً فزيولوجياً بالأبخرة والأنفاس (٢).فالنفس تتبع مزاج البدن فى إظهار أفعالها وأخلاقها لأن مزاج الجسد وأعضائه للنفس بمنزلة آلات وأدوات الصانع الحكيم يظهر بها، ومنها أفعاله.

وهناك المستوى الجسمى النفسى فى تعريف العشق بالاتفاق بين الأجزاء. وهو أقرب إلى الفزيولوجيا الرياضية. والاتفاق بين العشق والمعشوق بحسب المناسبات بين أجزاء المركبات، بين كل حاسة ومحسوسها هو الرباط بين الأشياء بعضها ببعض الأولاد والأمهات، الكبار والصغار، الأقوياء والضعفاء، وإذا استغنى الأطفال عن الآباء والأمهات فأنهم لا يستغنون عن الأساتذة والمعلمين. فرباط العلم هو رباط العشق. وقد يكون الاتفاق فى المواليد، فى برج واحد، فيتغير العشق بتغير الأخلاق. فإذا غاب العلم حضرت الخرافة، والحقيقة إذا كان الحب هو الاتفاق فكيف يظهر فيه التناقص والخلاف والتعارض إلى حد القتل والانتحار؟ هل التضاد تناسب أعلى؟ كما أن تغير الحب بتغير الأفلاك إنكار للعلل المباشرة فى تفسير الحب. كما أنه مناقض للحب الأبدى الذى خلدته الآداب العالمية (٣).

وقد يتحول تعليل الحب إلى المستوى النفسى الخالص فيكون الحب إفراطاً فى المحبة وشدة الميل إلى نوع أو شخص أو شئ أى لفرد متعين. وفى نفس الوقت هو عام

---

(١) هو رأى أدونيس فى "الثابت والمتحول" باستثناء الحب العذرى عند كثير عزة، وجميل بثينة، وقيس ليلى. وهو أيضاً رأى Denis de Rougemont: L'amour et L'Ocident, Paris 196.

(٢) وقد استمر ذلك التفسير فى نظرية الانفعالات حتى القرن السابع عشر فى الغرب.

(٣) الرسائل جـ٣/٦/٢٦٩-٢٧٨.

جداً يوجد عند كل إنسان بكثرة الذكر له والاهتمام به. الحب هنا انجذاب متبادل أو تعاطف. وهو ما سماه الصوفية اتحاد. وهو رأى الحكماء أيضاً عندما قسموه إلى نوعين. الأول هوى فى النفس نحو طبع مشاكل الجسد أو صورة مماثلة فى الجنس. والثانى شوق إلى الاتحاد نحو النفس. العلة فى النفس لسبب خارج عنها.

والناس نوعان: عامة تحب الصنعة وحدها، وخاصة مثل الحكماء، وينتقلون من الصنعة إلى الصانع. والنفوس نوعان: ناقصة، قصيرة الهمة لا تحب إلا زينة الدنيا، ولا تتمنى إلا الخلود فيها، وشريفة مرتاضة، تأنف من الرغبة فى الدنيا، وتزهد فيها، وتريد الآخرة، وتلحق بأبناء جنسها من الملائكة. وهذا لا يتم إلا بعد فراق الجسد.

وهناك مستويات فى النفس ومعشوقتها. النفس النباتية الشهوانية تعشق المأكولات والمشروبات والمناكح. والنفس الغضبية الحيوانية وتعشق القهر والغلبة وحب الرياسة، والنفس الناطقة وتعشق المعارف واكتساب الفضائل.

ومحبوبات النفس ومعشوقاتها بحسب درجاتها فى العلوم. والذى يليق بالنفس الملكية محبة فراق الأجساد والارتقاء إلى الملأ الأعلى والسحابة فى سعة فضاء الأفلاك والتنسم بريحان المذكور فى القرآن ولا يحصيها إلا الله. ومع ذلك يمكن تصنيفها على نحو تقريبى بالمثال والقياس أو الاستقرار المعنوى كما يقول الأصوليون. محبة الحيوانات الازدواج النكاح والسفاد وبقاء النسل، ومحبة الأمهات الآباء والأولاد للحنان، ومحبة الرؤساء للرياسة محبة المدح والثناء، ومحبة الصناع فى إطار صناعتهم، ومحبة التجار لتجارتهم ورغبة الراغبين فى الدنيا وعمارة الأرض، ومحبة العلماء والحكماء للعلوم والآداب والرياضيات وتدوينها، ونقلها من أمة إلى أمة، ومن قرن إلى قرن إحياء للنفوس وإصلاحاً للأخلاق فى الدين والدنيا، ومحبة البر والإحسان طلب للثناء والمدح، وأخيراً محبة أبناء الجنس وهو العشق، هموم وأحزان، أفراح ومسرات، وليست غايته النسل بالضرورة (١).

وتتفاضل هذه الأنواع قيمة وشرفا من الأول إلى الأخير، من الأدنى إلى الأعلى.

---

(١) السابق جـ٣/٦/١٧٨-٢٧٩، ولاقبال شعر فى العشق بهذه المراتب.

وكلها مغروزة فى الطباع وفى النفوس. وواضح أن العشق حالة من حالات المحبة العامة، الجسمية والنفسية والعلمية والسياسية والصناعية والتجارية والأخلاقية أو العذرية، المحبة لذاتها. وهى حالات يمكن التساؤل حولها وإضافة حالات أخرى مثل "المومس الفاضلة" التى صورها الأدباء عندما لا يكون الجنس للجنس بل الجنس للعيش، وهناك حب الجنس لذاته، للذة أو الوحدة أو للحب الطبيعى. وقد يكره الأولاد الآباء أو العكس[1]. وقد تكره الرياسة. كره الرئيس للمرءوسين والمرءوسين للرئيس كما هو الحال فى أنظمة القهر. وقد لا تكون محبة الثناء والشكر فى الطبيعة كما هو الحال فى الأمثال العامية "لا شكر على واجب". وقد لا يكون حب الصناع لصناعتهم فى الطبيعة فكثير من الناس يعملون لكسب القوت وليس حباً لحرفهم. وقد لا تكون محبة التجارة وعمارة الأرض مرتبة دنيوية لأن رسالة الإنسان فى الحياة إعمار الأرض ﴿واستعمركم فيها﴾. وقد تكون محبة العلماء للعلم لذاته مثل العشق لذاته. وهل المحبة البر والإحسان ومحبة الأخلاق أعلى من محبة العلماء للعلم؟ ومحبة الجنس البشرى، حب الإنسانية، حب للعام وليس للخاص.

والعشق على درجات، من أول نظرة كالبذرة قبل الشجرة، إلى الدنو والقرب، إلى الخلوة والمجاورة، إلى المعانق والقبلة، إلى الدخول فى ثوب واحد وقمته النكاح، وطبقاً للعقل الشعبى، نظرة فسلام فمحبة فعشق فلقاء.

ويشبه الاخوان العشق بالكائن الحى. فالعشق حياة. ولو لم يكن العشق فى الخليقة لخفيت الفضائل، ولم تظهر، ولم تعرف الرذائل. المحبة والعشق فضيلة فى الخليقة وحكمة جليلة وخصلة نفسية عجيبة من فضل الله على خلقه، وعنايته بمصالحهم، ودلالة عليهم، وترغيب لهم فى ما أمر به. العشق أساس الفضائل والرذائل فى الوجود. الوجود عشق.

وهناك راحة نفسية يجدها العاشق برؤية صورة الحبيب فى النفس حتى لو فسدت الصورة الجزئية وهرمت وبلت. إذ يجدها العاشق باقية فى الصورة الكلية. ولا تعشق

---

(١) وذلك مثل رواية الاخوة "كرامازوف" لدستويفسكى.

النفس إلا أبناء جنسها. ويمكن الارتقاء من نفس إلى نفس بالرياضة الروحية كما هو الحال فى التصوف. ونظراً لجهل الناس بالصور الروحانية تمنوا الخلود مع الصور الجسمانية لأنه محبة البقاء والدوام والخلود فى كل نفس مع محبوبه (١).

وغاية العشق يقظة الوعى. فالحب وسيلة وليس غاية. الغرض الأقصى من وجود العشق فى وجود العشق فى جبلة النفوس، ومحبتها للأجساد وزينة الأبدان تنبيه لها من نوم الغفلة ورقدة الجهالة، وترقية لها من الأمور الجسمانية المحسوسة إلى الأمور النفسانية المعقولة، ومن الرتبة الجرمانية إلى المحاسن الروحانية. فكل المحاسن رسوم صورتها، النفس الكلية فى الهيولى الأولى. المعشوق والمحبوب بالحقيقة تلك الرسوم والصور. وهذا ما تؤكده التجربة البشرية من فقدان شخص عزيز نرسم له صورة منقوشة لتتذكرها على الدوام. الحب الإنسانى مجرد صورة للحب الالهى. الحب للصورة الكلية أو الصور الجزئية مناسبات لها (٢). ومن لا يفيق ولا يعى فإنه يكون جاهلاً. ولا خلاص له إلا بالعشق.

والغاية من ذلك كله هو المعشوق الأول وهو الله وكل نفس تتجه نحو معشوقها. ومتى نالت الغرض ملت إلى حب الله فانه لا ملل فيه. وتتم رؤية الله بالنفس حسب الصورة الخالصة، رؤية نور بنور لنور فى نور من نور، فى ذات كاملة مكتفية بذاتها، هى الذات والموضوع، الأنا والآخر.

والله هو الصورة المحضة طبقاً لظاهرة التشكل الكاذب. ولا يحتاج الاخوان إلى أرسطو كى يصبح الله هو المعشوق الأول والله كذلك فى القرآن. والسؤال هو: هل هذه الصورة البديلة حقيقة أم وهم؟ دافع على الفعل أم عزاء وسلوى وتكييف النفس مع المفقود لاستمرار الأمل؟

---

(١) السابق جـ٣/٦/٢٧٢-٢٨٢.

(٢) كما حدث لابن الفارض عدما بدأ يغنى الحب الالهى بعد رؤيته جمال فتاة على سطح منزل تنشر الغسيل، وقد يعطى هذا حجة للأيقونات والتماثيل والصور الحسية فى المسيحية فى معركة الأيقونات بين الكنيسة والشرقية والكنيسة الغربية فى القرن الخامس الميلادى.

د- الطريق إلى الله. وفى معظم الرسائل الأخلاقية يبين إخوان الصفا الطريق إلى الله[1]. وبعد التحليل الأفقى للدين، والتاريخ النسبى الوصفى الاجتماعى يبدأ التحليل الرأسى المطلق الصوفى كطريق إلى الله. لا يبحث عن المعانى المتغيرة للدين طبقاً للمراحل التاريخية والناسخ والمنسوخ ولكن يبحث عن الماهيات المستقلة.

والطريق إلى الله اصطفاء واختيار. فقد خلق الله الخلق واصطفى المؤمنين والأولياء لاطلاعهم على الأسرار. ليس الاصطفاء لشعب خاص كما هو الحال فى اليهودية الربانية التى جسدتها الصهيونية السياسية بل الاصطفاء لجماعة المؤمنين والأولياء لمجتمع الأقطاب والابدال كما هو الحال عند الصوفية وما سماه الحكماء الخاصة فى مقابل العامة. الطريق إلى الله اذن هبة من الله إلى الإنسان وليس كسباً للإنسان إلى الله مما قد يثير عدة تساؤلات عن مقاييس الاصطفاء وشروطه ودور الإنسان فيه، واحتمال اعتراض غير المصطفى على تركه رافضاً التحيز والانحياز.

والاصطفاء بالعلم والعمل. فالعلم ليس فقط العلم النظرى بل العلم العملى، التوحيد والعدل، المعرفة والسعادة. ويأتى العلم إما باستنباط الأنبياء مثل الحديث أو بالهام من الله مثل القرآن. وهو علم يتعلق أساساً بأمور المعاد، الملائكة والسجود والحشر والصراط والصور.

والعمل بسنتين: الأولى صفاء النفس بالرسائل الرياضية وأمثال للايضاح. والثانية استقامة الطريق. فالإنسان نفس وبدن. البدن هو الجسد، والنفس جوهر سماوى روحانى، حسى ربانى، حقيقة متحركة. وهى نفس عالمة دون جهالات حجابها عن ربها بجهالاتها لجوهرها وآرائها الفاسدة وأخلاقها الرديئة.

والطريق إلى الله أقصر الطرق. وهو طريق تهذيب النفس يعرفه الجميع. ولا يمكن وصف هذا الطريق إلا بكلام موزون، وآيات فى الآفاق أى بالادراك الفنى للعالم،

---

(١) الرسالة الثانية: ماهية الطريق إلى الله عز وجل جـ٤/٢/٥-١٣. الرسالة السابعة: فى كيفية الدعوة إلى الله جـ٤/٧/١٤٥-١٩٧.

اللغة تصوير للوجود [١].

وبالرغم من أن الفكر واضح بسيط إلا أنه أقرب إلى الوعظ والخطابة. وقد يختلف الناس في وصف ماهية الطريق. وقد يرى البعض أن غاية الطريق ليست بالضرورة أمور المعاد والآخرة، الجنة والنعيم والسلام، طريقاً رأسياً إلى أعلى بل أمور الدنيا من فقر وقهر وتجزئه وتخلف وتبعية، طريقاً أفقياً إلى الأمام، داخل العالم وليس خارجه، التنزيل دون التأويل، طريق الفقهاء وليس طريق الصوفية [٢].

ومعارف البشر على مراتب ست متدرجة من أدنى إلى أعلى. الأولى معارف المتكلمين واختلافاتهم ويمكن حلها بصورة الإنسان وصور البرهان أى إرجاعها إلى التجارب الإنسانية الحية التى يحاول الكلام تشخيصها وتثبيتها فى جواهر ثابتة فى عالم الأعيان وإخراجها من عالم الذهان. والثانية تطلع الهمم إليها والرغبة فى معرفتها تقليداً ثم تحويلها إلى برهان تدريجياً، وهم أنصاف المتكلمين الذى يسيئون تأويل النقل وإعمال العقل. والثالثة النفور والاشمئزاز من العلم وهم الجهال الذين ما زالوا يعيشون على الطبيعة. وهؤلاء يستحقون الرأفة وحسن المعاملة. فالجاهل أفضل من نصف المتعلم كالمتكلم. والرابعة التقليد المحض سواء إيمان العوام أو تقليد العلماء، والتقليد ليس مصدرا من مصادر العلم. والخامسة، الإيمان بالحق دون الوصول إلى مرتبة الحكمة مثل إيمان الأولياء والأتقياء. وأخيراً السادسة مرتبة الحكمة التى تشفع الإيمان بالتصديق والبرهان فيستحيل الإنكار.

وصورة الإنسان أى البرهان الذى يصدق به الإنسان تختلف أيضاً مراتبه. وهى موازين تبدأ من النص إلى العالم الحسى والعالم الغيبى. فالنص هو الكتاب الذى كتبه الله

---

(١) ماهية الطريق. فى الحث على تهذيب النفس وإصلاح الأخلاق، الرسائل جـ٤/٢/٥-١٣.

(٢) السابق، الرسالة الأولى فى الآراء والديانات، ٣٤-فى طبائع الناس فى الرغبة فى الدنيا والآخرة ص ٤٨١-٤٨٣، فى أنه لا يمكن وصول الأنفس الجزئية إلى الآخرة إلا بعد الورود على الدنيا ص ٤٩١-٤٩٢، فى جزاء المحسنين ص ٥٠٤-٥٠٩.

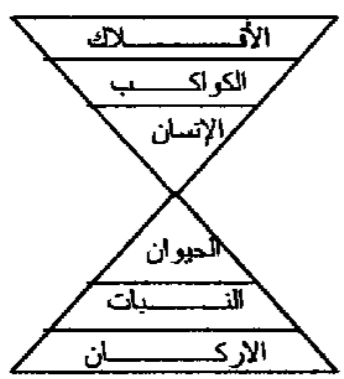
بيده. وهو تشييئ للكتاب، وتحويله من مقروء إلى مسطور. والهيكل الذى بناه الله بحكمته هو الكعبة قياساً على هيكل سليمان أو العرش الذى يستوى عليه الرب. وهو تقديس شيئى للمكان. والميزان الذى وضعه الله بين خلقه هو عود إلى القرآن من جديد باعتباره ميزان العدل. والعدل هو ميزان العلم أيضاً. والمكيال هو يوم الدين الذى يكال فيه لكل إنسان ما يستحقه من ثواب وجزاء وهو قانون الاستحقاق. والمجموع هو جماع النفس والبدن لصور العالمين، فالإنسان عالم أصغر، والعالم إنسان أكبر. فالإنسان الكلى مقياس نفسه وحقيقته. والمختصر هو العلوم فى اللوح المحفوظ أم الكتاب عوداً إلى النص الكونى. والشاهد على كل جاحد هو اللجوء إلى التجربة. وعالم الحس أحد مقاييس الصدق. والطريق إلى كل خير هى الأخلاق طريقاً إلى المعرفة. كما أن المعرفة طريقاً إلى السعادة. والصراط المحدود بين الجنة والنار، التفرقة الدقيقة بين الخير والشر، الصواب والخطأ القدرة على التمييز والإيضاح (١).

وكل هذه الصور للإنسان قياس على أصل واحد بين صور الموجودات من الأفلاك والكواكب والأركان والحيوان والنبات. وإذا اتفق الجميع على صور الإنسان تم حل اختلافات المتكلمين والنظار. والحقيقة أن هذه الصور أيضاً تعود إلى أصل لها فى التجربة الإنسانية مثل عجز التأويل العقلى، استحالة المعنى الحرفى، الشك وطول الحيرة، الإنكار السرى خشية السيف (٢).

---

(١) السابق جـ٤/٢/١١-١٢.

(٢) السابق جـ٤/٢/١١-١٢.



ولما كانت دعوة الاخوان تجمع بين العلم والعمل، الفكر والممارسة فإنها تقوم على كيفية الدعوة إلى الله وتجنيد الناس واستقطاب الأعضاء. وهي من القضايا الرئيسية لهذا العصر، حشد الناس وتجنيد الجماهير ضد السلبية واللامبالاة (١).

والاخوان على مراتب ثلاث: الأولى أغبياء وأشرار وأردياء وهم المطلوب تجنيدهم لنقلهم إلى المراتب العليا. والثانية المتوسطون بين الأشرار والأخيار والمطلوب نقلهم إلى مرتبة الأخيار. والثالثة الخواص العقلاء المتدينون، وهم الأخيار الفضلاء الذين وصلوا إلى سدرة المنتهى.

ولكل طائفة آراء وأفعال، ومذاهب وأعمال. والاخوان هم الخواص الفضلاء العلماء بأمور الديانات والحكماء. هم هذه الجماعة الفاضلة "إخوان الصفا وخلان الوفا" التي يتم من خلالها تطهير النفس. يساعدون على الصعود إلى عالم الأفلاك وسعة السموات ومسكن العليين بجوار ملائكة الرحمن المقربين، ومعاونة الاخوان النصحاء والأصدقاء من أجل الوصول إلى النجاة من الورطة التي وقع فيها البشر بجناية آدم مع أنه قد تاب وغفر الله له، وأصبح كل إنسان مسؤولاً عن نفسه، طائره في عنقه، لا يتحمل وزراً لم يرتكبه ولا يخلصه إلا عمله وكده واجتهاده. فلا آدم يخطئ نيابة عنه ولا مخلص ينقذه بديلاً عنه (٢).

والناس المطلوب تجنيدهم على أنواع أيضاً. الأول المقرون بفضل الاخوان ولكن جاهلون بعلومهم لتسترهم بالتشيع. والثاني الشاكون المتحيرون وهم أفضل لأنهم يبحثون وإن لم يصلوا بعد إلى مرتبة اليقين. والثالث الموقنون بالدعوة ووقتها وهم الأسهل انقياداً. ومن ضرورات التربية الفلسفية الرفق بالجهال خاصة وأن في دياناتها وكتبهم تأويلات حرفية أيضاً.

---

(١) وهي التي سماها الكواكبي "الفتور" وكتب فيها "أم القرى".

(٢) السابق جـ٤/٢٤٦/٧-٢٤٨، جـ٤/١١٣/٢. وكما هو الحال في لاهوت التحرير عند باولو فريري وتربية المضطهدين وثورة الجماهير عند أورتيجا.

ويعتمد الاخوان فى ذلك على "سيكولوجية" الدعوة والداعية، والوضع الاجتماعى وجهل الناس، وايقاع القارئ فى هوة سحيقة، يتحد فيها كل شئ بكل شئ حتى يتوه، ويغترب عن العالم حتى تبدو الحاجة إلى الخلاص، وتنبيهه على أنه غافل فى حاجة إلى يقظة اعتماداً على حجة الاحراج إرهاباً من أجل الدعوة وجر الإنسان بعيداً عن الناس إلى جماعة الاخوان يجد فيها ذاته، ويثبت فيها وجوده، ويحقق ماهيته.

ويتدرج الاخوان فى أربع مراتب تبين قوة نفوسهم. الأولى ذوو الصنائع أصحاب القوة العاقلة المميزة لمعانى المحسوسات الواردة على القوة الناطقة، وهم فى سن الخامسة عشرة. والثانية ذوو السياسات، أصحاب الفيض والشفقة ومراعاة الاخوان والقوة الحكمية وهم فى سن الثلاثين. والثالثة ذوو السلطان والأمر والنهى، والرأفة واللطف، والقوة الناموسية، وهم فى سن الأربعين. والرابعة أصحاب التسليم والقبول والمشاهدة، والقوة الملكية وهم فى سن الخمسين [١]. والسؤال هو كيف تفيض كل قوة من أعلى إلى أسفل وهى لم تظهر بعد؟ والفيض هبوط، والنمو صعود. يبدو أن الفيض مازال هو الغالب على الارتقاء.

البداية بعلم النفس ومعرفة جوهرها، بل إن كل رسائل الاخوان الاحدى والخمسين فى علم النفس بطريقة مباشرة أو غير مباشرة. تنقل الأقسام الأربعة ، الرياضى والمنطقى والطبيعى الجسمانى والالهى الناموسى الشرعى على مستوى النفس مثل النفسانيات والعقليات وهو ما يمكن نقله فى عصرنا على مستوى العلوم الاجتماعية، الاجتماع والسياسة والقانون، وكما فعل الاخوان أنفسهم فى القسم الرابع، العلوم الالهية الناموسية والشرعية، والفارابى بعد ذلك فى "إحصاء العلوم" ووضع علم الفقه وعلم الكلام والعلم المدنى فى قسم واحد [٢].

---

(١) السابق جـ١/٨/٤٩٥، جـ٤/٧/١٧٣-١٧٤.

(٢) فى مهمة النفوس وعشقها للأجسام جـ٤/٧/١٨٣-١٨٤، فى مهمة النفوس وإخراجها من عالم الأرواح لجناية كانت فيها جـ٤/٧/١٨٤-١٨٦.

ويتضمن النوع الأول اعترافاً صريحاً بالتشيع بالإضافة إلى الاتجاه الامامى الاشراقى العام. وينقد الاخوان من جعل التشيع عدم قبول الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر بدعوى التستر والتخفى أو الغيبة والاختفاء فيركبون المحظور. ويتبرأ الاخوان من التستر باسم العلويين المخالفين للشريعة مثل تبرؤ الصوفية من الأدعياء الذين يقولون باسقاط التدبير. فالاخوان يمثلون المعارضة الشيعية التى تمارس الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر مثل أهل السنة فى العلن وليس فى الخفاء.

وينقد الاخوان ممارسات الشيعة الرسمية بأنهم قوم من الأشرار، تستروا بالتشييع ضد الآمرين لهم بالمعروف والناهين عن المنكر من أجل المحظورات وترك الأوامر. ومن الاخوان قوم يسمون أنفسهم بالعلوية ولكن ليس لهم من الدين إلا هذا الاسم، لا صلاة ولا صيام ولا زكاة ولا جهاد. ويرتكبون كل الموقبات. وطائفة جعلت التشييع مكسباً النائحون والقصاصون للتبرى والشتم والطعن والبكاء وترك العلم [١]. ومن الشيعة من تقول أن الأئمة تسمع النداء، وتجيب الدعاء،وهماً وتخيلاً وتعبيراً عن العجز عن الفعل، والمقاومة الفعلية. وفهم من يقول إن الامام المنتظر مختف خوفاً من المخالفين مع أنه ظاهر وهم ينكرونه. والبعض يقر بالأنبياء والخلفاء والأئمة الوارثين لعلم النبوات ولكن لا يدرون حقيقة ما يقرون ولا تصديق ما يعتقدون.

يمثل الاخوان حركة إصلاحية داخل الفكر الشيعى. وينقدون اختلاف الإيمان عن العمل، والتكسب بالدين وتحويله إلى تجارة، وحضور الامام أو اختفائه، والجهل وعدم التصديق. والنصيحة من النساك أى من الدين. فاخوان الصفا لقاء التصوف والحكمة الاشراقية لحساب التصوف على عكس لقاء التصوف مع الفلسفة عند ابن عربى وابن سبعين لحساب الفلسفة الالهية. والتحليلات كلها أقرب إلى الأخلاق منها إلى الاجتماع أو السياسة [٢].

---

(١) وهذا مثل نقد الخمينى لممارسات عاشوراء السوداء للحزينة بعد انتصار الثورة، الامام الخمينى: جهاد النفس والجهاد الأكبر، القاهرة ١٩٨٠.

(٢) الرسائل جـ٤/٧/١٤٦-١٤٨/١٥٣.

والمطلوب من المدعوين التحول تدريجياً من الإقرار باللسان إلى التصور بالأمثال للوضوح والبيان إلى التصديق بالضمير والاعتقاد إلى التحقيق بالاجتهاد فى الأعمال. فالإقرار دون التصور تقليد، والتصور دون تصديق شك، والتصديق دون تحقيق تقصير، والتكذيب باللسان والقلب جحود وكفر.

والمقر باللسان والتصور بالقلب على حقيقته يجد أربع خصال فى نفسه لم يعرفها من قبل: الثقة بالله واليقين التام بهذا الأمر، الرجاء والأمل للفوز عند مفارقة الجسد، النشاط فى طلب الخلاص من الهيولى، جهنم الجسد. وأخيراً قوة النفس. للنهوض من الجسد.

وكل مقر بالقرآن وكتب الأنبياء والأخبار عن الغيب على أربع منازل: مقر باللسان غير مصدق بالقلب، ومقر باللسان مصدق بالقلب غير عارف بمعانيه وبيانه، مصدق ومقر ومتيقن ولكن غير قائم بواجب حقه، وأخيراً من وجد العون من الاخوان على مساعدته على التحقق، وأقلهم أربعون، وهو عدد رمزى، مواعدة الله موسى أربعين ليلة، أربعون خصلة فى شخص واحد أو فى أربعين شخصاً. فأعلى المراتب التعاون مع الاخوان (١).

وفى "الدعوة إلى الله" يتوجه الاخوان إلى خمس مجموعات بالنداء كما هو الحال فى رسائل بولس إلى الكنائس السبع. الأول خطاب إلى المتفلسفين الشاكين فى أمر الشريعة الغافلين عن أسرار الكتب النبوة. فالشريعة أسرار، لا يمسها إلا المطهرون، مقدسة لا يجوز تناولها بالعقل. مضمونها غيبى وقصصى بعيداً عن مصالح الناس وشؤون الدنيا. كلها سمعيات ولا عقليات فيها، وبالتالى فهى ظنيات وليست يقينيات طبقاً للنسق الأشعرى. فى حين يدافع المعتزلة عن العقل، والفقهاء عن

---

(١) السابق جـ٤/٧/١٧٥-١٧٧. انظر دراستنا: "التفكير الدينى وازدواجية الشخصية"، قضايا معاصرة، جـ١ فى فكرنا المعاصر، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٦، ص ١١-١٢٧، وأيضاً "من العقيدة إلى الثورة" جـ٥ الإيمان والعمل والامامة ص ١٠-١٤.

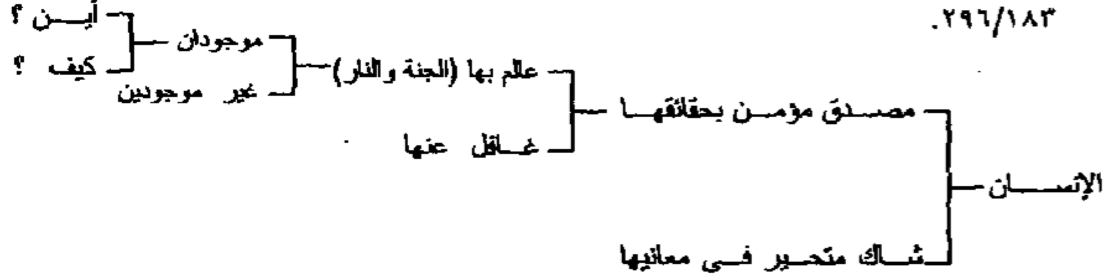
المصلحة. ولا توجد فروق نوعية بين التوراة والانجيل والفرقان فى نسبة العقليات إلى السمعيات بالرغم من تطور الوحى طبقاً لقانون تناقص السمعيات وتزايد العقليات اتجاهاً نحو استقلال العقل والإرادة.

والإنسان نوعان: شاك ومتحير فى معانيها، ومصدق متيقن بحقائقها. وهذا المصدق إما غافل عنها أو عالم بها مثل الجنة والنار، موجودين أو غير موجودين لعدم معرفة أين وكيف. وتشمل الجنة والنار المعراج وخازن الجنة وخازن النار (رضوان ومالك) [1]. والغيبيات يؤمن بها أهل التقليد مثل العامة، ويشاهدها أهل البصيرة مثل الخاصة. ولا يوجد وسط بين التقليد والمشاهدة وهو البرهان العقلى أو التأويل.

ومن ثم ينقد الاخوان تعددية الفلسفة لصالح وحدانية الدين بالرغم مما فى التعددية والاختلاف من مآثر، وما فى الوحدانية من مخاسر من حيث شرعية الاختلاف فى الأولى، وتكفير المخالفين فى الثانية [2]. وهل يمكن الرد على الشاك بالاعتقاد والنص أم بالرأى والبرهان؟ إن النص مجرد إعلان عن وجود الغيبيات دون إثبات لها بالبرهان. فالنقل وحده دليل ظنى، ولا يتحول إلى دليل عقلى إلا بقرائن الحس والعقل[3]. هذا بالإضافة إلى أن هناك إجماعاً بين العقلاء. فهناك وحدة فى التعدد، وتعدد فى الوحدة نظراً لاختلاف مستويات الفهم. وكيف يتفق الإسلام مع أرسطو ولا يوجد برهان طبقاً لحديث "لو عاش حتى يعرف ما جئت به لاتبعنى على دينى" نظراً

---

(١) فى خطاب الشاكين فى أمر النفس المتحيرين فى اختلاف أقاويل العلماء فيها،السابق جـ٤/١٧٧-١٨٣/٢٩٦.



(٢) من العقيدة إلى الثورة، جـ١ المقدمات النظرية، الفصل الثالث، نظرية العلم ص ٣٩٠-٤٠٣.

(٣) من النقل إلى الإبداع جـ١ الأول النقل، الباب الأول، التدوين، الفصل الثالث: الانتحال.

لاتفاق العقل والنقل بصرف النظر عن صحة الحديث أو انتحاله. فالانتحال إبداع فلسفي يعبر عن روح الحضارة [1].

ومع هؤلاء المتفلسفين الشاكين يخاطب الاخوان المتشيعين فهل هم المسلمون عامة حتى الملتزمون المتيقنون بأحكام الشريعة أو هم الشيعة خاصة المتمسكون بالشريعة السياسية والدينية؟ هل هو نقد لمدعى التشيع مثل النقد الغالب على باقى الخطابات أن مدح فى مقابل المتفلسفين الشاكين كفرقة بديلة؟ فالإسلام مودة بين الأصدقاء، وقدوة بالنبى وبآله كما يفعل الاخوان. وهو أقرب إلى الخطابة السطحية وكأنه موجه إلى العامة أو الطوائف.

ويجمع الاخوان الخطابات الأربعة الأخرى فى خطاب واحد أولاً على أولاد الصناع والمتطرفين وأمناء الناس، وثانياً إلى أولاد العلماء والأدباء والفقهاء وحملة الدين، وثالثاً إلى أولاد الأشراف والدهاقين والنساء والتجار، ورابعاً إلى أولاد الملوك والأمراء والوزراء والكتاب والعمال.

وينتدب أخاً لكل طائفة، ينصحهم بالرفق، ويعاونهم فى إفهامهم التنزيل والتأويل وزوال الدنيا والتغير وتنظير للموروث الأصلى ﴿وتلك الأيام نداولها بين الناس﴾ بالنسبة إلى الرؤساء من أجل زعزعة الثقة بهم، وعدم الخوف منهم، والخروج على طاعتهم، ونبذ المجتمع القائم إلى مجتمع آخر منذ الجاهلية إلى الإسلام. فرسالة الاخوان القيادة الثورية، وزعزعة الحكم، واستمرار حركة التاريخ.

وفى مخاطبة الملوك والسلاطين يستعمل الاخوان الرفق والملاطفة حتى ملاقاتهم على خلوة وقراءة السلام من أصدقاء نصحاء من أولاد العلماء وحملة الدين وأولاد التجار العالمين بأحوال الأمور من باقى الطوائف، فالعلم مشاع بين جميع الطوائف، وتبشيرهم بما يبشر به الاخوان من نصرة الدين، وفتح البلاد. هم إخوان نصحاء، لهم مجلس

---

(١) الرسائل جـ٤/٧/١٩٥-١٩٦.

يجتمعون فيه. وتدور الأيام والأزمان ويتذكر الاخوان مسار التاريخ [1]. وهل يعرف التاريخ بالزجر والفأل والكهانة والفراسة؟ فان لم يصدق فلتتم محاججته بالرغم من رفض الاخوان مناهج الجدل والحاجة فى الدين من علماء الكلام.

خامساً: الأخلاق الإنسانية (أبو حيان):

تبدو الأخلاق الإنسانية عند أبى حيان فى موضوعات متناثرة تجمع بين الفلسفة والأدب، ومنسوبة إلى أقوال الآخرين خاصة أبى سليمان السجستانى وأبى الحسن العامرى. والانسانيات عند أبى حيان لها الألوية على الطبيعيات والالهيات. فالإنسان حاضر عند أبى حيان حضوره عند إخوان الصفا. ومعظمها تجارب إنسانية وانفعالات بشرية وحدوس فلسفية يصعب تحويلها إلى تصورات فلسفية وبراهين منطقية. ومنها تجربة الحكمة.

وتبدأ بتحليل الألفاظ حتى لتبدو التحليلات أشبه بالتحليلات المعجمية مثل تحليل الصداقة فى قاموس يشمل خمسة وثلاثين مصطلحاً، كلها متداخلة ومتكررة مثل المحبة. وتهدف كلها إلى إثبات غاية واحدة كما هو الحال عند إخوان الصفا وهو التعالى أو المفارقة.

وقليل من هذه المصطلحات مصطلحات فلسفية مثل العلة الأولى. فالعقل خليفة العلة الأولى ليس بمعنى التقييد كما يوحى بذلك المعنى الاشتقاقى للفظ "عقل" بل معنى آخر نقيض وهو الأخلاق وهو ما يتفق أيضاً مع المعنى الاشتقاقى أى الالتزام بالأخلاق

---

(١) "يذكرونهم بحوادث الأيام، وتغيرات الزمان والخطوب والحدثان، وما تدل عليه دلائل القرآن من تغييرات شرائع الدين والمال، وتنقل الملك والدول من أمة إلى أمة، ومن بلد إلى بلد، ومن أهل بيت إلى أهل بيت، فاجتمع رأيهم، واتفقت كلمتهم على انه لابد من كائن فى العالم قريب وحادث عجيب فيه صلاح الدين والدنيا، وهو تجديد ملك فى المملكة وانتقال الدولة من أمة إلى أمة، وان لذلك دلائل واضحة، عرفت بفراغ العقول وتجارب الأمور، واعتبار تصاريف الزمان فيما مضى من الحدثان، وما يعرف منها بالزجر والفأل والكهانة والفراسة وبدلائل المتحركات من النجوم والمقامات مما تدل عليه من الكائنات قبل أن تكون"، السابق جـ٤/٧/١٨٩-١٩١.

والحرية والسلوك وبالله. كما تظهر بعض المصطلحات الطبيعية المعربة مثل "الأسطقسات" في تعريف الروح [1].

كما يعتمد أبو حيان على القسمة. وقد تكون ثنائية أو ثلاثية أو رباعية. مثل الإيمان بالله كعادة بالطبيعة أو كأدب للنفس أو لتقبل العقل أو إثباتاً لوجود الله. وتساعد القسمة على سرعة التحديد.

ويعتمد أبو حيان على التجارب الشعرية باعتبارها رصيد الثقافة العربية الأول وتجارب إنسانية عامة تغني عن البراهين المنطقية مثل الخير والشر ومتى تكون غلبة أحدهما على الآخر، ومثل العلاقة بين الحسب والأدب، وأن الحسيب بلا أدب أقطع من الأديب بلا حسب [2].

وتبدو عناصر الاضطهاد في فكر أبي حيان ربما نظراً للتشيع.

١- **الإنسانية أفق.** ويظهر مفهوم "الإنسان" كأفق، والإنسانية كأفق. الإنسان متحرك نحو أفقه بالطبع. وهو أفق أخلاقي [3].

الإنسان كشخص بالطينة، ذات بالروح، جوهر بالنفس، إله بالكل، حي بالاستكمال، ناقص بالحاجة، نام بالطلب، صغير في النظر، خطير في المخبر، لب العالم. فيه من كل شئ شئ، وله بكل شئ تعلق، صحيح بالنسب إلى من نقله من العدم. قوى النسب لمن يستفيد عن أمم. أخبار الإنسان كثيرة، وأسراره عجيبة. من عرفه فقد عرف سلالة العالم ومضاحنه. وقد حوى جوهره شبها من كل ما يعرف ويرى. فهو مثال لكل غائب، وبيان لكل شاهد. هيوب عجيب الشأن، شريف البرهان، غريب الخبر والعيان [4].

---

(١) أبو حيان: المقابسات ص ٢٦٥/٣٧٢.

(٢) السابق، ص ١٦٨-١٦٩، الامتاع والمؤانسة جـ١/٤٦.

(٣) "في أن الإنسانية أفق، والإنسان متحرك نحو أفقه بالطبع"، المقابسات ص ١٩٧-١٩٨.

(٤) السابق ص ١٩٧-٣٧٤/١٩٨. الامتاع جـ٥/٣٩-٤٠.

وتركيب الإنسان طبقاً للعامرى نزولاً حسب تصور الطبيعة من الأجناس إلى الأنواع الطبيعية لا المنطقية. هو قوة لكل بدن بالإضافة إلى قوة الجميع. ولا يشرف إنسان على آخر إلا من جهة الاختيار والاكتساب. وشرف الزمان والمكان إسقاط من الإنسان ووضع الأخلاق فى الطبيعة، والسعادة والفلك فى الزمان.

ولا فرق بين الإنسان والطبيعة فى الأخلاق إلا الفرق بين الحقيقة والمجاز. فالطرفان والوسط ليسا فقط في الأخلاق بل أيضاً في الطبيعة. والأخلاق حركة طبيعية، الغضب من الداخل إلى الخارج والحزن من الخارج إلى الداخل. ولا فرق بين ملئ العين والنفس. والطبيعة هى الله، ومن ثم لا مكان للمعجزات وأصحاب النسك الذين يحولون الطبيعة إلى صناعة. فالطبيعة فوق الصناعة، والصناعة دون الطبيعة. مهما تشبهت بها فإنها لا تكتمل. والطبيعة لا تشبه الصناعة بل قوة إلهية سارية فى الأشياء.

وتأخذ الصداقة حظا وافرا فى تحليل الأخلاق الإنسانية مثل رسالة "الصداقة والصديق". وهى أطول الموضوعات الخلقية على الاطلاق بناء على تجربة أبى حيان الشخصية [1].

ويجمع الإنسان أخلاقاً متباينة على مستويات عدة. رأس ويدان ورجلان على مستوى الشكل الخارجي. ولحم وعظم وعصب وشريان على مستوى المضمون الداخلى[2]. ودم وبلغم ومريان على مستوى الأخلاط الأربعة [3].

---

(١) فلان ملئ العين والنفس، المقابسات ص ٤٣٧-٤٣٨ فى شرف الزمان والمكان وتفاوت الناس فى الفضيلة ص ١٤٣-١٤٤. فى أن الوسط فيه الطرفان ص ٢٦٧-٢٧٠. فى الصديق وحقيقة الصداقة وفلسفة العشق والحب وفى تعريفات فلسفية صالحة ص ٣٥٩-٣٧٨. فى أن الخير على الحقيقة هو المراد لذاته، والخير بالاستفادة هو المراد لغيره ص ٢٨٦.

(٢) هذا هو أيضاً تصور الإنسان عند ديكارت فى بداية العصور الحديثة الغربية فى "مقال فى الإنسان"، أبو حيان: الامتاع والمؤانسة جـ٢/٨٧. انظر أيضاً دراستنا: "لماذا غاب مبحث الإنسان فى تراثنا القديم؟"، دراسات إسلامية، ص ٣٩٢-٤١٥.

(٣) ومن الموضوعات الطبيعية: العنصر، الهيولى، الجوهر، القادر، انفعال للحيز، النفس، الحس، =

ويتلمس أبو حيان بعض الموضوعات الإنسانية، فيجدها فى التصوف والعفة. مصطلحات الصوفية مثل العشق، والمحبة، والكلف، والشفقة، والصداقة والمحبة، والعلم، والتوحيد، والفتوة، والمروءة، والعقل، كلها موضوعات إنسانية يغلب عليها الجانب الشعورى الإنسانى الحيوى كما هو الحال عند إخوان الصفا. وتأخذ بعض الموضوعات حيزاً أوسع مثل السكينة حيث تظهر فلسفة الأخلاق بوضوح. وهى من القيم الصوفية وهى على درجات بين الزيادة والنقصان. أنقصها للناس ثم لخلفاء الأنبياء ثم للأنبياء وأعلاها لأشخاص فوق الأنبياء وهم الملائكة. وهى على أربعة أنواع: طبيعية، ونفسية، وعقلية، وإلهية. وقد تكون مفعولة أو فاعلة [1]. ويصعب فصل المصطلحات الصوفية عن الفلسفة الطبيعية [2].

وأحياناً تظهر بعض الموضوعات الكلامية الإنسانية مثل الإنسان والوعد والوعيد والتوحيد بل والقدم الحدوث [3]. وبعضها مستقى من الفقه وأصوله مثل الاجتهاد والرخصة والمشورة [4].

وترتبط أخلاق الإنسان بقوى النفس وهى ثلاث: شهوانية مذمومة، وغضبية محمودة ومذمومة، وناطقة محمودة. وتتعرف النفس الناطقة على الله. وهى التى تقود القوتين الأخريين، وتعمل على إصلاحهما منعاً للإفراط والتفريط. ولا يمكن تغيير الخلق ولكن يمكن إصلاحه. فالعمل يتم من خلال الطبيعة.

- الحركة، الفرح، النوم، الارادة، اللذة.

(١) من أهم الموضوعات الأخرى: العلم بالحق، العمل بالحق، الروح، الرأى، السعادة، الجودة، الظن، الدنيا، الخير بالحقيقة، الشر، الاختيار، النفع، الشجاعة، القشرح، العجول، الركيز، الحسود، النحل، الحقد، الغضب،العجب، الرضا، الحيار، الاستطاعة، الشهوة، المحبوب، المقابسات ص ٢٥٠/٣٠٨-٣١٩/٣٤٧/٣٦٣-٣٧١/٢٠٦-٢١٦، الامتاع جـ١/٢٠٦-٢١١.

(٢) مثل الرطوبة واليبوسة، الحس والعقل، النفس والطبيعة، أحكام الفلك، فناء الزمان، المعرفة والعلم، إرادة الخير والجود على الناس، السابق ص ٣٧٢-٣٧٣.

(٣) أبو حيان: المقابسات ص ٣٧٣-٣٧٨.

(٤) السابق ص ٣٢٩.

ونظراً لأهمية الأدب كمصدر للأخلاق الإنسانية الواقعية ذكرت فضائل كثيرة أقرب إلى الفضائل الأدبية والذوقية الإنسانية العامة مثل حضور البديهة في الردود. ومعروف مآثر القريحة العربية والتراشق بالآداب [1]. ويرجع ذلك إلى سحر العقول. وهو إما صناعي مثل خفة الحركات أو طبيعي مثل آثار الطبيعة أو عقلي مثل الكلام الغريب المعنى أو الهي مثل الأنفس الكريمة قولاً وعملاً.[2].

ويأخذ الشعر مكان الصدارة كمادة لتحليل الأخلاق الإنسانية الواقعية. كما أنه يعبر عن التجربة القرآنية. فكلاهما تجربتان شعريتان. وظهر الملوك والأمراء شعراء مثل سيف الدولة وعبد الملك بن مروان. وكانوا في صحبة الشعراء والأدباء وليس التجار والسفراء. والمأمون الأديب الملك الفيلسوف. الشعر له الأولوية على كل المصادر الموروثة أو الوافدة. وهو الموروث الثقافي الذي يعرفه الجميع. ويتضح المصدر الشيعي من كثرة الاقتباس من أبي حاتم السجستاني وأبي سليمان السجستاني ومحمد بن علي بن الحسين الباقر دون أن يغفل المصدر السني مثل عمر بن الخطاب.

كما يعتمد على الشروح اللغوية الخالصة دون التحذلق والغربة اللغوية وكأننا في الشعر الجاهلي. ويطول الشرح اللغوي دون دراسة. ويذكر من اللغويين والنحاة أبا سعيد السيرافي.[3].

---

(١) الليلة التاسعة والثلاثون، السابق جـ٣/١٦٢-١٨٥.

(٢) مثل: اللفيف = الصديق. العِلْق = النفيس من المتاع. السحت = هنية أهل الخير، الوضائع = الخسائر. المسترسلون = إذا انبسط إليه واستأنس.

(٣) أبو حاتم السجستاني: إذا مات لي صديق سقط لي عضو، الصداقة والصديق ص١٧. علي بن أبي طالب: قليل للصديق الوقوف على قبره، السابق: ص٢٢: الخليل بن أحمد: الرجل بلا صديق كالعين بلا شمال، السابق ص٢٨. ومن أقوال الشعراء:

- بيني وبين لئام الناس معتبه ∴ ما تنقضي وكرام الناس إخواني
  إذا لقيتم لئيم القوم عنفني ∴ وان لقيت كريم القوم حياني
- وكنت إذا الصديق أراد غيظي ∴ واشرقني على حنق بريقي
  عفوت ذنوبه وصفحت عنه ∴ مخافة أن أعيش بلا صديق
- لله في الأرض أجناد مجندة ∴ أرواحها بيننا بالصدق تعترف

ويبرز أبو حيان تجربة الصداقة والصديق. فالصداقة فضيلة إيجابية تغنى بها البلغاء والأدباء. وهى تجربة إنسانية عامة يصدقها الوحى والشعر[1]. وإذا اقتصر البعض على جعل الصداقة لفظاً بلا معنى بناء على تحليل اللغة فان البعض الآخر يجعل الصداقة والصديق المعنى وحامل المعنى [2]. ويجمع أبو حيان أقوال السابقين. فالرواية أيضاً فى الأدب وليست فقط فى الحديث. لا فرق بين موروث ووافد، بين محسوس ومعقول، ما دامت تجارب إنسانية حية. الكتابة بمثابة مرجع عام فى الوضوح، والتأليف فيه طبقاً لرغبة الجمهور. ويبدو الفقه ومذاهبه رافداً رئيسياً فى الثقافة خاصة أبى حنيفة. وتظهر شخصية أبى سليمان الفذة شخصية محورية ومصدر الكثير من الروايات والآراء.

والصداقة نادرة مشوبة بالحسد والحقد والخيانة كما ظهر ذلك فى قصة يوسف مع إخوته، وهابيل وقابيل مما يدفع أبى حيان لأن يشكو من الناس، ويكون أقرب إلى التشاؤم منه إلى التفاؤل. وهو نفس عصر أبى العلاء. وقد تكون الصداقة بالدين وبالجوار وبالممالحة وبالصناعة وبالمنشأ وبالمعاقرة وبالتجربة وبالألفة وبالميلاد أو بانتظام هذه كلها.

ومكارم الأخلاق للإنسان عشرة: صدق الحديث، وصدق البأس، وأداء الأمانة، وصلة الرحم، وبذل المعروف، والتذمم للجار، والتذمم للصاحب، والمكافأة للصانع، وقرى الضيف. ورأسها الحياء [3].

٢- **أخلاق البدن**. وتعنى الأخلاق المادية، طبائع الحيوان، وحاجات الطعام والشراب، وممارسات الجنس، وبعض الموضوعات الأخلاقية للنفسية مثل الإرادة والاختيار والصداقة والصديق وأخيراً تحليل الأخلاق الاجتماعية مثل أخلاق التجار. وهى

- والأمثلة كثيرة من الوزير، وأبى سليمان، وعمر بن عبد العزيز، السابق ص١٢١/٣٧.

(١) الاقتصار على تحليل اللفظ مثل المدرسة التحليلية المعاصرة فى الغرب. والمعنى وحامل المعنى هما عند هوسرل Noése, Noême.

(٢) أبو حيان: الصداقة والصديق ص ٣-١٤/١٧-١٨/٣٤/١١٩-١٢٠.

(٣) هو قول مأثور عن عائشة، أبو حيان: الامتاع والموانسة جـ٣/٢٠٠.

ما يسمى بمصطلحات العصر الأخلاق المادية أو الوضعية أو الوصفية أو التقريرية.

للحيوان أخلاق ما دامت له نفس وقوى وطبع. إذا أمكن الحديث عن الإنسان فانه يمكن الحديث أيضاً عن طبائع الحيوان. ومن الطبيعى أن يهتم العرب بالحيوان، أدباء علماء وفلاسفة. فالحيوان جزء من البيئة العربية. ولا يوجد مغزى سياسى للحيوان عند أبى حيان كما هو الحال فى "رسالة الحيوان" عند الاخوان. عرف أبو حيان الأديب أن الحيوان للإنسان مداواة، رؤية إنسانية للحيوان. كما أدرك الحكمة والعناية فى الحيوان كما يفعل المعاصرون [١].

والإنسان أشرف من الحيوان ومسخَّراً له. وقد كان الأمر هكذا دائماً لأنه حاز جميع قوى الحيوان ثم زاد عليه بما ليس لشئ منه فصار ربّا له سائساً ومصرفاً وحارساً. والملائكة أكمل بداية وليس بالجهد. خلقت كاملة. ولم تكلف بأن تكمل وتتكامل وتستكمل. لذلك لا يقال عنها إنها حرمت الفضيلة. وبطبيعة الحال لا تخلو النظرة الإنسانية للحيوان من إسقاط إنسانى.

ويتعرض أبو حيان إلى أخلاق الجوع والشبع واختلاف معانيها حسب المواقف الفكرية، عند الصوفى والمتكلم والمواقف الحياتية مثل الطفيلى والمهنية كالطبيب والقاضى والحمال كالجندى والمكار والجمال، والمزاحية مثل الملاح والبخيل، والشعوبية مثل المدنى واليمنى والتركى والسمرقندى والهندى. وهى من أطول الرسالات [٢]. وهو موضوع عصرى يحصد مئات الألوف يومياً خاصةً فى إفريقيا. وتظهر بعض المصطلحات الدينية فى التحليل مثل الفرائض والنوافل.

---

(١) أبو حيان: الامتاع والمؤانسة، جـ٢/١٥٨، طباع الحيوان جـ١/١٩٥-١٩٧، وقد تختلف معرفتنا الآن عن الحيوان عما عرفه القدماء. وأصبحنا ننقل "عالم الحيوان" من الشرائط الغربية إلى لادهاش الأطفال واستعمالها كأدلة على وجود الله دون علم أو أدب بل من أجل الدين. فالطبيعة ليست باعثاً فى فكرنا الحديث.

(٢) الليلة الثانية والثلاثون أبو حيان: الامتاع والمؤانسة جـ٣/١-٦٦، وموضوعات "الامتاع" الطعام، والدين، والجنس، والملوك، والأدب، والأمثال.

وبعد الجوع والشبع يأتى الجنس اعتماداً على التجارب الشعرية والأدبية[1]. ولا حرج فى الإشارة إلى الشذوذ الجنسى، السحاق واللواط كعادات عربية وممارسات المجون فى بلاط الأمراء وقصور الأغنياء والتى ألمح القرآن لها. يتحول السحاق إلى إبداع أدبى فى وصف الجسدين المتلاقين، وحرارة اللقاء، صور الجنس فى صور الحرب، بداية بالجنس ونهاية بالنفس[2]. وإذا تخاصم رجل وامرأه على تسمية الولد حكم القاضى دون حرج بسماع الشهود واستقصاء الأدلة. وكان التراشق بين الرجل والمرأة بالشعر الذى يرمز إلى الجنس شيئاً شائعاً بصرف النظر عن الرتبة الاجتماعية، لا فرق بين سيد وجارية[3]. ويتم ذلك بروح الفكاهة واللمحة والبداهة،وهو ما لا يستطيعه أحد اليوم بعد أن تحول الجنس والسياسة والدين إلى محرمات أو مقدسات لا يجوز الاقتراب منها[4]. ولا حرج عن الحديث عن ضيق الفرج ووسعه، والزواج بالمرأة لضيقها

---

(١) قالت ماجنة: ليلة عرسى ∴ ثقبوا بالايركسى، الامتاع والمؤانسة جـ٢/٥٧.

(٢) قالت ماجنة: الحق أخفى، والنيك أشفى، السابق. نفس الصفحة.

وقال مخنث: لما تدانت الأشخاص. ورق الكلام، والتفت الساق بالساق، ولطخ باطنها بالبزاق، وقرع البعض بالذكور، وجعلت الرماح تمور صد الكريم فلم يجزع، وسلم طائعاً فلم يخدع. ثم انصرف القوم على سلم بأفضل غنم، وشفيت الصدور، وسكنت حرارة النفوس، وما شاكل وجد، وأطيب مقتل كل هجر، واتصل الحبل، وأنعقد الوصل، السابق جـ٢/٥٢-٥٣.

(٣) تقدم رجل مع امرأة إلى القاضى ومعها طفل فقالت: هذا ابنه، فقال الرجل: أعز الله القاضى ما أعرفه. فقال القاضى: اتق الله فان النبى صلى الله عليه وسلم يقول "الولد للفراش وللعاهر الحجر"، فهذا وأمه على فراشك. قال الرجل: ما تنايكنا إلا فى الاست فمن أين لى ولد؟ فقالت المرأة: أعز الله القاضى قل له ما رأيت يُعَرفه. فكف الرجل، وأخذ بيد ولده وانصرف، السابق جـ٢/٥٤-٥٥. ودخل أبو نواس على يمنان جارية الناطقى فقال لها:

لـو رأى فـى البيـت حجراً ∴ لـنزا حـتى يموتـا
أو رأى فـى البيـت ثقـباً ∴ لـتحول عنكـبوتاً
فأجابـته: زوجـوا هذا بألف ∴ ولظـن الألـف تونـا
قـبل أن ينطـب الـدا ∴ ء فـلا يـأتى ويؤتـى ، السابق ج٢ /٦٠.

(٤) انظروا دراستنا: "المحرمات الثلاث"، الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢-١٩٨١، جـ١ فى الثقافة=

وتطليقها لوسعها. والرجال يشتاقون إلى الجماع في الشتاء والنساء في الصيف. فالزواج جنس، والحب إشباع. إلى هذا الحد وضع المرأة قديماً وقد يشابهه وضع المرأة حديثاً في أدبيات الجنس في الحضارة الغربية [1].

أخلاق الجنس والمجون من مظاهر الأخلاق الإنسانية دون حرج في مجتمع مفتوح في السلوك والتعبير. وهي غير أخلاق الحب. الأولى بدنية خالصة والثانية نفسية. ولا حياء في الدين. ولم يتحرج الرسول ولا أزواجه ولا الصحابة في تناوله والتصريح به. ويعتمد أبو حيان على أقوال الشعر في وصف أخلاق الجنس. فالشيخ أقرب الناس إلى الجنس وان بدا متعففاً وقوراً، زاهداً تقياً عفيفاً ورعاً مؤمناً. يصلي قاعداً وينيك قائماً. يعاف الغانيات ويشتهي الغلام. ويأنف من شهر الصيام الذي يمنعه من ممارسة الجنس وارتياد دور اللهو[2]. بل أن النداء إلى الجماع لحظة إبداع أدبي[3]. ولم يكن هناك خجل في جلسات الأمراء من الحديث عن الجنس أو ممارسته والجاريات تعنى بإشباع القدماء[4]. وفي نفس الوقت يصف أبو حيان انهيار الحب من الشعر إلى الجنس، ومن الأدب إلى الجسد، ومن الرومانسية إلى الحسية، ومن العلن إلى الستر ــ ومن الحق إلى

= الوطنية ص ٢٦٧-٢٦٩.

(١) تزوجها أربعة يتلقونها كالبكر ثم يطلقونها فسألوها فقالت: يريدون الضيق ضيق الله عليهم، الامتاع والمؤانسة جـ٣/١٤٦.

(٢)

شـــــيخ يصـــــــل قـــــاعداً ∴ وينــــيك عشـــرا مــــن قـــيام

ويعـــــاف تـــــنيك الغانـــــيا ∴ ت ويشـــــتهي نـــــيك الغـــــلام

وتـــــراه يـــــرعد حيـــــن يـــذ ∴ كـــر عــــنده شـــهر الصـــيام

خوفـــاً مـــــن الشــــهر المعـــذ ∴ ب نفســـه فــــي كــــل عـــام

ســـلس القـــياد إلـــى التصـــا بـــي والملاهــــي والحــــرام

(٣) قالت ماجنة تدعو رجلاً: ضُر ومُر، وقُد وارقد، واطّرح واقترح، السابق جـ٢/٥٥.

(٤) دعا مرّة قوماً وأمر جاريته أن تبخرهم فأدخلت يدها في ثوب بعضهم فوجدت إيره قائما فجعلت غرمسه وتلعب به وأطالت. فقال مولاها: إيش آخر هذا العود، أما احترق؟ فقالت: يا مولاي هو عقدة!

السرقة كما هو الحال فى هذه الأيام [١].

ويتعرض أبو حيان لأخلاق التجار كحلقة وصل بين أخلاق البدن الفردى وأخلاق البدن الاجتماعى ولكن بلغة الأدب، واستعمال بعض ألفاظ غير مألوفة إلا على الأدباء فى عصره. وتشمل أخلاق المحبة والثناء، أخلاق الدهاقين ورؤساء الفرس والصالحين وأهل العلم أى أخلاق المهنة. وتقوم على المداهنة، والنفاق، والكذب، والبهتان، والغش فى الموازين، والتحايل. هنا تتحول الأخلاق إلى نقد اجتماعى لممارسات العصر. فالأخلاق وصف لما هو كائن وليس لما ينبغى أن يكون الذى لا يوجد إلا عند الخاصة والسلطان[٢].

وتقوم أخلاق البدن على تحليل نفسى فكرى وجودى للفضائل مع استعمال المأثورات من تاريخ الحضارات السابقة بالاضافة إلى المصادر السلفية الخاصة كالصوفية والشعراء والأدباء والصحابة. والغالب هو الشعر، يقرضه السادة والعبيد، الأحرار والجوارى، العرب والروميات. ويجمع أبو حيان عدة أشعار فى مناسبات مختلفة حتى الملك وصاحب الدولة. وقد تحتوى الأشعار على بعض النظريات النفسية الحديثة[٣]. ومعظم الليالى مناقشات أدبية وأقلها مناقشات فلسفية، وأحاديث للظرفاء من الشعراء

---

(١) قال مزيد: كان الرجل فيما مضى إذا عشق الجارية راسلها سنة. ثم رضى أن يمضغ العلل الذى تمضغه. ثم إذا تلاقيا تحدثا وتناشدا الأشعار. فصار اليوم إذا عشق الجارية لم يكن لهه هم إلا أن يرفع رجلها كأنه أشهد على نكاحها أبا هريرة، السابق جـ٢/٥٥. وعن ابن سيرين كانوا يعشقون من غير ريبة. فكان لا يستنكر من الرجل أن يجئ فيحدّث أهل البيت ثم يذهب، قال هشام: ولكنهم لا يرضون اليوم إلا بالمواقعة، السابق جـ٢/٥٦. وعن الأصمعى: قلت لأعرابى: هل تعرفون العشق بالبادية؟ قال: نعم، أيكون أحد لا يعرفه؟ قلت فما هو عندكم؟ قال: القبلة والضمة والشمة. قلت: ليس هو هكذا عندنا. قال: وكيف هو؟ قلت: أن يتخذ الرجل المرأة فيباضعها. فقال خرج إلى طلب الولد، السابق جـ٢/٥٦. يمكن أن يصبح هذا موضوع لاحدى الرسائل الجامعية، أخلاق المجون عند بعض الفئات الاجتماعية مثل الشعراء والصيادين والشطار والملاحية والقوادين والجوارى بالتعاون مع أقسام الاجتماع.

(٢) أبو حيان: الامتاع والمؤانسة جـ٢/٦٢، جـ٣/٦٤.

(٣) مثل عقدة أوديب عندما أخبرت امرأة أن ابنها قد اغتر (شعر). فقال الزوج: أتبشر تغنى بعدو الخبز جـ/٥٠.

والتابعين والمحدثين والبخلاء والمقاليج والنحويين والضعفاء والعرج والمعلمين. البيئة أدبية والفلسفة أحد عناصر الأدب. والصوفية مع الأدباء من أصحاب الأقوال. فالأدب هو الثقافة الأولى التى فيها يصب باقى العلوم، الدين العلم والفلسفة والتاريخ. فالشعر ديوان العرب فى جاهليتهم، كما أن القرآن ديوانهم فى إسلاميتهم، فى ثقافة مركزية. ويستعمل القرآن الكريم كمصدر أدبى مع باقى الكتب المقدسة السابقة. ويبدو الأدب والثقافة سلوكاً شعبياً عاماً وثقافة شعبية عامة مثل تحليل كلمة "نعم" لمؤانسة الصاحب ولسياغة اللقمة والاقبال على الشأن. وفى معظم الأحوال هناك اتجاه إنسانى عام للمساواة والعدالة الاجتماعية، الأخلاق المختلفة بالأمزجة المتباينة والطبائع المتنائية. وتكثر أسماء الاعلام المحلية. ويرسم أبو حيان عديداً من شخصيات النساك المحليين (١).

وتفسر الأخلاق أحياناً تفسيراً فزيولوجيا حسب الطبائع الأربعة. فأخلاق الحرارة الشجاعة والبذل والغضب والذكاء. وأخلاق اليبوسة الصبر والثبات والبخل. وأخلاق الرطوبة اللين والسماحة والنسيان. وأخلاق البرودة البلادة والغلظة والثقل. وأساس الأخلاق خمسة: الشهوة، والطبيعة، والعادة، والشرع، والعقل جمعاً بين الجسم والعقل.

والحركة والسكون خلقان. الحركة أنواع: طبيعة، وبدنية، ونفسية، وعقلية، وفلكية كوكبية، والهية. ويدرك السكون بالحس والحركة والعقل (٢).

٣- **أخلاق الروح**. وهى أخلاق الثنائية المتطهرة، أخلاق التضاد مثل أحوال الصوفية وتضاد "الاشارات الالهية". ومثل أخلاق مسكويه وثنائياته والاخوان وثنائياتهم. كل أخلاق علوم الحكمة تعبر عن هذا الجانب فى الحضارة الاسلامية، الصوفى الاشراقى المغترب الذى يقوم على الثنائيات المثالية العقلية اليونانية. فالمثالية العقلية الوافدة هى الأساس النظرى الثنائية الصوفية الموروثة.

---

(١) مثل عاد، ومالك، وعمار، وحممة، وقزرعة، وطفيل، وشمر، وقيق، ونقى، السابق جـ٣/٣٦/ ٤٩-٥٠.

(٢) أبو حيان: الامتاع والمؤانسة جـ٣/٢٠٠.

ويلاحظ توزيع هذه الثنائيات بين ثنائيات الجسم، والمعرفة، والقيم الفردية، والقيم الاجتماعية [١]. أكبرها الأخلاق الفردية ثم ثنائيات المعرفة ثم الأخلاق الفردية ثم ثنائيات الجسم. ويشرح ثنائية الارادة والاختيار بالتضايف. فكل مراد مختار وليس كل مختار مراد لأن الاختيار أوسع نطاقاً من الارادة [٢]. الاختيار جولان وفوران، والارادة فجأة ومباغتة. الاختيار سعة للتمكن، والارادة تضيق. الاختيار بالحب والروية، والارادة بالكره الشديد. الاختيار محبة، والارادة شهوة. الاختيار ايجاب، والارادة سلب. ويعتمد أبو حيان على التحليل اللغوى للمصطلح. الاراغة من راغ يروغ، والارادة من راد يرود. والشهوة من شهى أشهى. والمحبة من حب أحب. فاللغة جارية على الوسع والتضييق. التوسع للاقتدار والاختيار، والتضييق للتحديد والتشبيه. واللغة بين الايجاز والاطناب، بين

---

(١)

ثنائيات الجسم	١ الحياة / الموت	٢ اليقظة / النوم	٣ الصحة / المرض	٤ الاعتدال / الانحراف	٥ الحركة / السكون
ثنائيات المعرفة	١ الحسن / القبح	٢ الصواب / الخطأ	٣ الخير / الشر	٤ المعرفة / النكرة	٥ العلم / الجهل
	٦ العقل / الحمق	٧ التنبية / الغفلة	٨ الذكر / النسيان	٩ الذكاء / البلادة	١٠ الحق / الباطل
	١١ اليقين / الشك	١٢ الصدق / الكذب			
ثنائيات الأخلاق الفردية	١ الرجاء / الخوف	٢ الشجاعة / الجبن	٣ الحلم / السفة	٤ الوقار / الطيش	٥ العفة / الفجور
	٦ الغبطة / الحسادة	٧ الدماثة / الكزازة	٨ الرشد / الغى	٩ البوار / الحصر	١٠ الثقة / الارتياب
	١١ الطمأنينة / التهمة	١٢ الوقار / الخلاعة	١٣ التوقى / التهور	١٤ الطمع / اليأس	
ثنائيات الأخلاق الاجتماعية	١ العدل / الجور	٢ السخاء / البخل	٣ الألف / الملل	٤ الاخلاص / النفاق	٥ الاحسان / الاساءة
	٦ النصح / الغش	٧ المدح / الذم	٨ الحب / البغض	٩ الهجر / السلو	

أبو حيان: الامتاع والمؤانسة جـ١/١٤٧-١٥١.

(٢) وهذا عكس ديكارت، أن الارادة أوسع نطاقاً من الذهن طبقاً للخطيئة الأولى والنظرة الارادية.

الكناية والتصريح، بين الانجاز والابطاء [1]. ومعرفة خصائص اللغة العربية ووقائعها وأساليبها فى معرفة المصطلحات إبداع خالص.

ويشرح أبو حيان كل ثنائية بصرف النظر عن مستواها البدنى أو النفسى أو الفردى أو الاجتماعى. فثنائيات الجسم الطبيعى وهو ما سماه الاخوان "الجسمانيات الطبيعيات" ليست من الأخلاق مثل الحياة والموت، والصحة والمرض بل ويعتبر من العقل والحمق من أخلاق الجسم. والخُلُق ابن الخَلْق فى الأخلاق الطبيعية. لذلك قيل "الخلق ابن الخلق". والبعض مرتبط بالبدن والنفس، ولا يوجدان على الاطلاق بل بالاضافة مثل الاعتدال والانحراف. والبعض الآخر يجمع بين الخُلُق الطبيعى مثل الخَلْق ولكن الأطراف تكون مكتسبة مثل الشجاعة والجبن، وهى من الأخلاق الفردية.

أما الثنائيات النفسية فغالبها ثنائيات معرفية منطقية مثل الصواب والخطأ، وهما حكمان للأقوال والأفعال. وليسا باطلاق بل اعتماداً على العقل. أما الاحسان والاساءة،وهما من الأخلاق الاجتماعية، فللأفعال والأقوال معاً. والخير والشر حكمان عقليان. والخُلُق التابع للمزاج لا خُلُقان ولا خِلْقان مثل الحلم والسفة والطيش والوقار، والدماثة والكزازة، مزاجاً بالمران. وهى من الأخلاق الفردية. أما الجهل والعلم، والحق والباطل، والمعرفة والنكرة، والبيان والحصر فهى من الأخلاق المعرفية. وقد تتعلق المعرفة والنكرة بالقوى الغضبية والشهوية. ومنها ما يجمع الخُلُق والمزاج مثل الذكر والنسيان. وهما متعلقان بالقوى العالمة والبهيمية من قوى النفس. والغى والرشد ليسا خُلُقين بل من صفات الأفعال الحميدة والذميمة والرأى للعقل. وبعضها من صفات النفس الناطقة مثل الشك واليقين، والصدق والكذب للنفس الكاملة أو الناقصة.

أما ثنائيات الأخلاق الفردية فهى أحوال للقلب كما هو الحال عند الصوفية مثل الخوف والرجاء، والتوقى والتهور، والغبطة والحسد، والطمأنينة والتهمة. والبعض خُلُقان فقط مثل العفة والفجور، وطرفاها العصمة والعدوان، والتنبية والغفلة، وهما معرفيان،

---

(1) أبو حيان: الامتاع والمؤانسة جـ٣/١٠٥-١٣٧.

وطرفاهما الوحى والبهيمية. ومثل الذكاء والبلادة، والثقة والارتياب وهما معرفيان، والحركة والسكون وهما بدنيان.

وثنائيات الأخلاق الاجتماعية مثل الألف والملل، والنصيحة والغش. وبعضها خُلُق يستحق المدح والذم مثل السخاء والبخل. وبعضها خِلقان بالفطرة، وبعضها صفات للفعل بالاكتساب مثل العدل والجور. ولا يشرحها أبو حيان كلها نظراً لبداهة بعضها مثل الحسن والقبح، والخلاعة والوقار، والمدح والذم، والطمع واليأس، والحب والبغض، واللهجة والسلو. والبعض رسمه أفضل من حدة مثل الغبطة والحسد (١).

وتتكرر بعض الثنائيات ثم تظهر ثنائيات أخرى مما يدل على إمكانية الاسترسال إلى ما لا نهاية مثل العقل والحمق، العلم والجهل، التنبيه والغفلة، الذكاء والبلادة. وقد تتكرر أحد طرفى الثنائية دون الأخرى مما يدل على غياب التضاد الدقيق مثل الحلم والسخف، والحلم والسفة، والتيقظ والغفلة، واليقظة والنوم، أو الجرأة والجبن، والشجاعة والجبن. وتتداخل الثنائيات الطبيعية مثل الحركة والصورة مع باقى الثنائيات الأخلاقية. ويحدث تراكم فلسفى إذ يحيل أبو حيان إلى الكندى وليس إلى الفارابى أو ابن سينا. وكلها منقولة على لسان عيسى بن زرعة وليس أبى سليمان. ولا يهم أصحاب الأقوال بل الأقوال نفسها. لا يهم الشخص بل الموضوع. لا يهم السند بل المتن.

وتتكرر هذه الثنائيات من جديد فى معرض تحديد الألفاظ من لغوى أديب أكثر منها من حكيم فيلسوف. والشرح لا يتبع العرض ثنائياً. فلا يحتاج كل لفظ بالضرورة إلى تعريف. لذلك التعريفات للمعانى على اللغة مثل تحليل السيرافى للفظ الحلم، ولافرق بين الحلم والتحلم (٢). وتظهر بعد التعريفات مثل أن الأخلاق فى الخلق أعراض، والأعراض منها لازم ومنها لاصق. فالأخلاق أعراض على الطبيعة أى أنها مكتسبة، والمكتسبة منها ما يكون عارضاً ومنها ما يتحول إلى طبيعة نظرا لصعوبة

---

(١) السابق جـ١/١٥٢-١٥٧.
(٢) السابق، جـ٣/١٢٩.

تحديد جامع مانع لها نظراً لتداخلها. فالفكر نفسه روية وظن ووهم وتذكر وتخيل. والبديهة مرتبطة بالحس والاستنباط [1].

وتختلط الأخلاق مع الخلق إما بشدة أو بضعف أو بتوسط مما يسهل أو يصعب تغييرها. كما تختلف بحسب المزاج. ومع ذلك فالتحديد نافع ومثمر. والعادة حال يأخذ بها المرأ نفسه من غير أن تسرى عليها ما هو مألوف طبيعى. والطبيعة أشد رسوخاً وأثبت عرقاً وأبعد عن الانتقاض. وأما العادة فجائزة وغير ضرورية الوقوع. الطبيعة هى الأصل، والعادة الفرع [2].

ويحاول أبو حيان تعريف أحد طرفى الثنائية اعتمادا على أبى سليمان أو عيسى بن زرعة عن طريق القسمة مما يدل على أن المترجمين حكماء وليسوا فقط نقلة. فالشجاعة مثلاً عند أبى سليمان إما شهوة للتحلى بالعفة أو غضبية شفاء من الغيظ أو منطقية للحكمة. وبالرغم مما يوحى ذلك بالقسمة الأفلاطونية إلا أن المصدر الداخلى أيضاً واضح فى ظهور بعض مصطلحات الشيعة مثل العصمة. والرغبة إما بهيمية أو سبعية أو نطقية. والنطقية إما بالصفة أو المفارقة أو العصمة بشرية أو ملكية. وأحيانا يكون التعريف بنفى الضد مثل الحلم ضبط الفكر بكف الغضب. والعجب وزن النفس بأكثر من مثقالها، النظر فى النفس بعين ترى القبيح جميلاً. والمعجب يدعى أن ما ينبغى أن العجب منه قد حصل له من غير أن يكون كذلك. والوفاء قضاء حق واجب، وإيجاب حق غير واجب مع رقة إنسية وحفيظة مرعية. والرغبة حركة تكون من شهوة يُرجى بها منفعة. وأحياناً يكون التعريف عن طريق تحديد الوسط بين طرفين. فالعدل هو القسط القائم على التساوى. والكآبة إفراط فى الحزن. والعفة واسطة بين المفارقة والعصمة. والعصمة واسطة بين البشرية والملكية. والعجب وزن النفس بأكثر من مثقالها. والوسط أقرب إلى أحد الطرفين. والمهنة صناعة ولكنها إلى الذل أقرب. والصناعة مهنة ولكنها ترتفع عن توابع المهنة.

---

(1) السابق جـ٢/١٢٧-١٤٧/٣٧٠.

(2) السابق جـ٣/١٢٨-١٢٩/١٣٣.

وأحياناً يتم وضع عديد من الفضائل والرذائل فى مجموعة واحدة. كما اعتبر أبو سليمان الحزن والغم والهم والأسى والجزع والخور من شجرة واحدة. ومن الأخلاق المذمومة الغضب والكذب والجهل والجور والدناءة. وقد تحدد المواقف الأخلاق فضيلة أم رذيلة. قد تكون فى بعض الرذائل فضائل إذا وضعت مكانها الصحيح، وبعض الفضائل رذائل إذا وضعت فى غير مكانها. فالغضب لا يكون مذموماً إلا إذا أعمل فى غير أوانه وعلى غير ما يأذن الناموس. وأما الكذب ففيه أيضاً مصالح. كما أن الصدق ربما أفضى إلى كثير من المفاسد. فأخلاق المواقف هى التى تحدد الرذيلة أم الفضيلة (١).

سادساً: الأخلاق الاشراقية (ابن سينا).

وهى الأخلاق التى تقوم على إشراق الفضائل فى النفس، فضيلة المعرفة بالفطرة فى "حى بن يقظان"، والخلاص من البدن فى "رسالة الطير"، والأخلاق النفسية فى "دفع الغم عند الموت" و"الحث على الذكر"، والفضائل الباطنية التى تذهب إلى ما وراء الشعائر مثل "الصلاة" و"الزيارة" وأخيراً الأخلاق العقلية فى "علم الأخلاق" و"العهد".

١- **أخلاق الطبيعة والفطرة.** وهى الأخلاق الطبيعية الفطرية التى صورها ابن سينا فى "حى بن يقظان". والمعنى الرمزى للعنوان أن الحياة ابنة اليقظة، وان الحياة حياة الوعى الداخلى والضمير الخلقى. لذلك تظهر لغة البواعث "وانبعث من ذات نفسى". ونظراً لأهمية لفظ الحياة فان الابن "حى" وأبوه "حى". هو اسم الشيخ وليس اسم ابن سينا. ودون تدخل المريد هى أقرب إلى "تدبير المتوحد"

وبالرواية شخصيتان، حى والشيخ الحكيم وحوار بين الاثنين، أقرب إلى الحوار مع الذات (المونولوج) منه إلى الحوار مع الآخر (الديالوج). وهو حوار بين العقل والغرائز. وبدأ الشيخ بالسلام يعنى الكرم والجود والاقبال على الآخرين. وهى سيرة ذاتية لحياة ابن سينا. فقد اشتغل أولا بالعلوم الدينية ثم بحساب الهند والجبر والمقابلة ثم المنطق ثم العلوم الطبيعية والالهية. فالدين ليس طارئا عليه، والحكمة الطبيعية والالهية متأخرة.

---

(١) السابق جـ٣/١٢٩-١٣٢.

ربما كان اتجاهه إلى الاشراق رد فعل على انخراطه فى الحياة الدنيا وإفراطه فى الشهوات والملذات. فالقصة أقرب إلى التجربة الشخصية والأزمة الروحية وكأنه الغزالى فى "المنقذ من الضلال".

يهدف التأويل إلى تحويل العالم الخارجى إلى العالم الداخلي. وتتكرر نفس المعانى بصور مختلفة. ويأخذ المعنى رموزاً عديدة مثل قوى النفس مرة برموز المكان والاتجاهات فيه، ومرة بلغة الحيوان، ومرة بلغة الأفلاك. وأحياناً تتضارب الدلالات. فالمشرق مهد النور والصورة في مقابل المغرب مهد الظلمة والمادة. وفى نفس الوقت شياطين المشرق هى القوة المتخيلة. وهى أقرب إلى السلب منها إلى الايجاب.

ويرمز إلى العقل الذى اكتسب التجارب من السنين والرحلات. والرفقة ليست اشخاصاً بل الشهوات والغرائز وسائر القوى الانسانية. فالقصة نظرية فى التحرر والخلاص الفردى. والسؤال هو: والآن يكون التحرر من أى قيد؟ من الشهوات والغرائز أم من القهر والفقر والتخلف والجهل وعدم الولاء واللامبالاة؟

والرمز أكثر قدرة على التعبير من التصور، أقل قدر ممكن من اللفظ مع أكبر قدر ممكن من المعنى. ومن شدة التقابل تخرج بعض العبارات اللاذعة مثل القوة التى على اليسار، وهى القوة الشهوية القذرة.

وأحياناً يكثر الرمز ويتكرر ويغيب عنه الوضوح فلا يحقق الهدف منه. ولم كل هذا الرمز وقد عبر ابن سينا من قبل عن مضمون الفلسفة الاشراقية فى عديد من الرسائل دون صعوبة أو ألغاز للتعبير عنها مرة ثانية رمزاً دون ما حاجة للتخفى من القهر السياسى؟

وهل يجوز تأويل الرمز أم الابقاء عليه بلا تأويل في وقائع محددة تتغير من عصر إلى عصر من أجل إعادة القراءة؟ فقد يكون القيد الآن ليس للشهوات والغرائز بل الفقر والقهر والاستعمار والتخلف والجهل والتبعية والتفكك واللامبالاة.

وموضوع القصة الاشراق والتجرد والتخلى عن الحواس وليس اتفاق الدين والفلسفة كما هو الحال عند ابن طفيل. ففى الفلسفة بعض الجوانب الصوفية، وفى التصوف بعض الجوانب الفلسفية. إشراق الحكمة عند ابن سينا فى مقابل حكمة الاشراق عند السهرودى، وبهذا المعنى سمى ابن سينا فيلسوف الاشراق حقيقة أو صاحب الحكمة المشرقية مجازا.

وتظهر بعض العبارات المسيحية مثل "وجهى إلى أبى" وبها الصور الحيوانية والسر فى الكتاب المطوى المختوم مثل رؤيا يوحنا. فهل هناك اتصال تاريخى أم أنه أدبيات معروفة فى تاريخ الأديان كما هو واضح عند إخوان الصفا. كما توجد بعض الأجواء اليهودية مثل العلاقة الخاصة بين الله وبنى إسرائيل كما عبر عنها نشيد الانشاد(١).

والقصة رمزية تقوم على الثنائية المتقابلة المعروفة فى الاشراق بين النفس والبدن، والروح والمادة، والنور والظلمة، والرى والعطش، والستر والكشف، والحجاب والسفور. هى معركة بين الحس والعقل، بين القوى النفسية والقوى الناطقة التى تنتهى بانتصار أحدهما على الآخر. والرفاق هى الغرائز والعقل، والامام قوة التخيل، واليمين القوة الغضبية، واليسار القوة الشهوانية، والمموه القوة الخيالية، والهدى طريق العقل. والإنسان مع رفاقه أى قواه للسياحة والمتنزهات. ويظهر الشيخ حى بن يقظان رمز التجارب والعقل كالشيخ مع المريد عند الصوفية. ويبدأ الحوار بعد بداية الشيخ بالتحية. اسمه حى بن يقظان من بيت المقدس. حرفته السياحة. وجهته إلى أبيه. أخذ منه مفاتيح العلوم. وانتهى إلى علم الفراسة، علم الظاهر والباطن، وينقد الشيخ الخيال والوهم والحس والقوى الغضبية والشهوية. ويؤثر الابتعاد عن هذه الصحبة رفاق السوء وعدم ترك الزمام لهم.

وقد أسس ابن سينا علم الفراسة لمعرفة أثر النفس فى الجسم وهو موضوع رسالة "الفعل والانفعال". ويعنى هذا العلم الظاهر الذى يكشف الباطن، ذريعة لابن سينا لشرح

---

(١) ابن سينا: حى بن يقظان، تحقيق وتعليق أحمد أمين، دار المعارف، القاهرة ١٩٦٦، ص ٢٠، المقدمة ص٣.

الفراسة التى أسسها والتى لم يكتب فيها رسالة كما فعل الرازى والتى يعطيها تأويلا صوفيا. والفطرة والفراسة ليسا فى حاجة إلى تأويل.

وحدود الأرض الخافقان، وهما السماء والأرض. والصورة والهيولى هما المشرق والمغرب أى الجهات الأربع. والأقاليم هى الأنواع المعدنية والنباتية والحيوانية والانسانية. والأفلاك العشرة لكل فلك قوم ولهم صفات. وتسطع الشمس بين قرنى شيطان. وهى القوى المدركة والقوى المحركة. والأمة قبيلتان، بهائم شهوية وسباع غضبية. والشياطين التى تطير هو الخيال. والإنسان يطير. والأفعوان له رأس خنزير، ونصف إنسان، رجل إنسان وكف إنسان وكأنها إحدى التماثيل أو الصور (١).

وتأخذ الجغرافيا الطبيعية معانى الأقاليم الروحية. وأسماء الأماكن والاعلام رموز تربوية. فالتقابل بين المشرق والمغرب تقابل بين الهيولى والصورة. والمشرق لا يسكنه أحد. والعين وحدها ربع المعمورة. إنما يعنى دار الهجرة والعزلة والتوحد. والسياحة الجولان الروحى. بلده بيت المقدس أى المعراج إلى السماء. وبلاده برزة هى الأعضاء والبدن وعمل قواه. والبرزة تعنى النهضة والتيقظ وراء البدن. والمنتزهات هى الأمور البعيدة أى المقولات. ولكل فلك مدن وسكان. والأرقام تدل على الأفلاك. فأحيانا يكون الرمز بين الآفاق مثل الأفلاك أو من النفس مثل القوى أو من الحرث مثل المموه والهدى واللمعة. وأحيانا من الحيوان. ويجمع ابن سينا بين علم الفلك وعلم التنجيم كما يفعل إخوان الصفا. فالتنجيم هو الدلالة الباطنية للنجوم.

والسدود استحالة العقل التخلص من الخيال والحس. والخافقان عالم المركبات المحسوسة فى الأرض وفى السماء. والمدان القريبان الهيولى والصورة، الأولى من الغرب والثانية من الشرق. والبرزخ مدد للعقل الهيولانى فى المعارف. واللمعة نور الكائنات الفاسدة المستمدة من أقوال الصورة والأقاليم الأنواع المعدنية والنباتية والحيوانية والانسانية. والأمور الجرام السماوية وأقربها القمر، وهو أولها. وآخرها الفلك التاسع.

---

(١) ابن سينا: حى بن يقظان ص ١٠١٧/٨-٤٠/١٨.

وفوقه إقليم آخر، علة العلل، وهو الله الذى لا يكون ولا يفسد. والمدن الثمان القمر، صغار الجثث، حثات الحركات. والمدن التسع عطارد، الكتابة، والنجوم والنيرنجيات والطلسمات والمصانع الدقيقة والحركة الثقيلة.

والمدن الثمان الزهرى والصحابة والمرأ والخير والقصف والطرب. والمدن الخمس الشمس، بسيطة فى الجسم. والمدن السبع المريخ، الافساد فى الأرض، والمشترى المغالاة فى العفن، وزحل السر، وفلك البروج اثنا عشر قسما. والفلك التاسع الروحانيون والملائكة.

والملك النفس الانسانية، والخازن الآخر القوة الوهمية، والقرن الأول (الظلم والغشم) القوة الغضبية. والقرن الثانى (الفحشاء) القوة الشهوانية. والقرن الطيار القوة المتخيلة. والجن القوى المتعلقة بالحواس. والحفظة الكرام الكاتبين قوى النفوس الانسانية. والملوك العظام النفوس الفلكية. والقرن الذى يطير القوة المدركة فى الإنسان. والقرن الذى يسير القوى المحركة. وقبيلة البهائم الشهوية. وشياطين المشرق القوة المتخيلة، والغالب النفس الانسانية. وسكك البرية الخمس الحواس الخمس. والأنبياء فى كتاب مطوى مختوم. وهناك طوائف من الملائكة الأرضية ميمنة وميسرة كالجن والانس، والحفظة كرام كاتبون. اليمن إمارة واليسار عمالة. وهناك هبوط إلى الأرض ورقى إلى السماء فى حركتى الذهاب والاياب. والاشراق النهائى فى الفناء والصوفية، مجوهرات وشباب وبهجة.

ومن ثم يتراوح الرمز بين الإنسان والدولة. الدولة لها رموزها مثل البريد وسككه الخمس والملك والقواد والموظفون. والاعلام له خازن يعرض على الملك الأسرى. والإنسان مثل الدولة من حيث الرئاسة والأعوان. الإنسان دولة صغيرة. والدولة إنسان كبير. فالرمز له مدلول سياسى بالاضافة إلى المدلول الاشراقى مثل القرن الأول الذى يدل على الظلم والغشم سياسيا والقوة الغضبية إشراقيا.

وفى "رسالة الطير"، وهى قصة رمزية أخرى، يبدو ابن سينا صوفيا رمزيا خالصا يفوق الغزالى الذى له أيضاً رسالة بنفس العنوان،. هى رسالة صوفية خالصة يعبر فيها ابن سينا عن إطلاق سراح النفس من القفص، من السجن إلى الحرية، وفك رباط الأرجل والطير حتى الملك والرئاسة. فقد نصب قوم الشراك للطيور فسقطت فيها. إلا أن بعض الطير أخرجت رؤوسها وأجنحتها من الشرك وبرزت تطير وفى أرجلها بقايا الحبائل. لقد فتح باب القفص ولكن الأرجل ما زالت فى الحلقة، وطارت الطيور فوق الجبال، جبل الاله. وله ثمان شواهق. ووصلت حتى السابع. فوجدت مدينة عليها ملك عظيم يكشف الضر عن المظلوم. ويسكن فى قصر به صحن فسيح. وللملك جمال يوقع فى حبه. جماله يصعق الإنسان. ولا يفيق إلا بالأدوية. ولا يقدر على حل الحبائل من الأرجل إلا رسول. ويستريح الطير فى المروج.

يبدو ابن سينا هنا غير صاحب الشفاء. فقد تحول من الخطاب الفلسفى الصورى المجرد إلى القصص الصوفى الرمزى [١]. ويبدو ابن سينا الطبيب الذى يفيق الإنسان المصعوق بجمال الملك بالأدوية. ومع ذلك فتجربة السجن والخلاص تجربة فعلية يؤيدها الواقع السياسى والاجتماعى. وقد سُجن ابن سينا وعاش تجربة السجن. سجن النفس فى البدن مثل سجن المواطن فى الدولة. وليس الخلاص إطلاق النفس خارج البدن فهذا هو الخلاص بالموت الطبيعى أو الاعدام القسرى بل بتحرير البدن وإطلاق سراحه. وسفر الطير هو إطلاق حريته من السجن إلى العالم الفسيح. والملك فى النهاية صورة الدولة والأمير الله والسلطان يكشف عن البنية السياسية المرسلة. والكل يسعى إلى الملك ولا أحد يسعى إلى الشعب. الكل يبغى القمة ولا أحد يتوجه إلى القاعدة. الكل يتوق إلى الجمال ولا أحد ينظر إلى القبح. الكل يهرع إلى داخل القصور ولا أحد يبحث عن سكان القبور [٢].

---

(١) ابن سينا: رسالة الطير: تحقيق المهرتى، ص ٤٢–٤٨.

(٢) وذلك مثل التقابل فى توما الاكوينى بين "الخلاصة اللاهوتية" و"الرد على الأمم" من ناحية وحياته الشخصية كصوفى من ناحية أخرى.

ورسالة "العشق" بنية محكمة، مقدمة وسبعة فصول طبقا للعدد الرمزى. تبدأ من العشق الطبيعى الحيوى مروراً بالعشق الانسانى حتى العشق الالهى. يبدو العشق أولاً قوة كونية فى كل الهويات. وهو أقرب إلى العشق الميتافيزيقى. ثم يتجلى فى الجواهر البسيطة غير الحية وهو العشق الكونى. ثم يبدو فى الصور أى النفوس النباتية ثم فى الجواهر أى القوى الحيوانية. وهو العشق الحيوى. ثم يأتى عشق الظرفاء والقيان والأوجه الحسان، وهو العشق الانسانى. ويبلغ العشق الذروة فى النفوس الالهية فى العشق الالهى، وهو الاختيار الأعظم.

العشق الميتافيزيقى ناتج عن التراتيب فى الوجود. فكل مرتبة إما فائقة بخاص الكمال أو محفوة بغاية النقص أو متفاوتة بين الاثنين. والصفات الالهية لا تفاوت بينها فى الذات. والعشق الكونى للبسائط غير الحية، وهى الهيولى والصورة والأعراض عشق لا إنسانى. والعشق النباتى الحيوانى نظراً لوجود النفس النباتية والحيواتية. والعشق الانسانى طبيعى للوجوه الحسان، واختيارى نظرا لوجود الحرية الانسانية. والعشق الالهى بين العبد والمولى، وعشق المعقولات والنزاع إلى المهمات، وحب الآخرة وجوار الرحمن. وفى كل واحد منها خيرية أى المثل الأعلى. وفيها يدخل الفن والموسيقى والشعر. ولا تستحق النفوس الالهية البشرية والملكية أخلاق التأله ما لم تقسر بالخير المطلق. تعشق النفوس المتألهة العلة الأولى. وكمالاتها تصور المعقولات على ما هى عليها. والنفوس البشرية أقل من الملكية. الملكية تحرك الجواهر العلوية. والخير الأقصى هو المعشوق لكليهما معا (١).

العشق ارتقاء من العينى إلى المجرد، ومن الهوايات إلى الكون، ومن النبات إلى الحيوان إلى الإنسان إلى الله. ومباضعة الأنثى المحرمة بالشرع قبيح ولا يستحسن إلا الرجل مع امرأته أو مملوكته. إذ يتفق الشرع مع الجمال. وماذا الآن وقد انتهى عصر المملوكات وبدأ عصر الصداقات عن رضى متبادل؟ يتم عشق الصور الحسنة، معانقتها

---

(١) ابن سينا: رسالة العشق ص ١-٢٧.

أو تقبيلها أو مباضعتها، وليس المقصود هنا توليد المثل. وقد يكون العشق الإنساني لقبيح الصورة، حسن الشمائل أو لحسن الصورة قبيح الشمائل [1]. والعشق الالهى أيضا محدد للعشق الميتافيزيقى عن طريق النفى إذ لا يوجد تراتب فى الوجود فى الذات الالهية. ويستعمل لفظ الالهى مجازيا فى الإنسان والملاك أو فى حالة الصفا والتجرد. ويحال إلى الصوفية وحديثهم عن الاتحاد. وهو عشق النفوس البشرية وملكية الخير الأقصى الذى لا يتجلى فى ذاته. سماه الفلاسفة صورة العقل أو تجلياته فى الملك الالهى. تعشقه النفوس الالهية بلا توسط، وتتحرك تشبها به. يرضى الملك الأعظم على من يتشبه به ويسخط ملوك الدنيا على من يتشبه بهم. ويمكن معرفة ذلك بالاستقراء أى بالتجارب الصوفية ثم بالبرهان الكلى كما هو الحال فى حكمة الاشراق.

ابن سينا هو واضع التفسير الرمزى صراحة من الحكماء بعد أن مارس الكندى التفسير العقلى كما هو الحال عند المتكلمين لاثبات خلق العالم، سجود الجرم الأقصى أو حشر الاجساد. وكتب ابن سينا فى ذلك "رسالة فى اثبات النبوات وتأويل رموزهم" ورسالة "الحروف". والآيات فى "الاشارات والتنبيهات" علامة وليست نصوص اللغة. ويؤول اللمس والمعانقة تأويلا روحيا وتعنى التقارب والاتحاد والشعور بالنسيم المشترك بعيداً عن الشهود الحسى،. والصلاة والصيام رموز فى حاجة إلى تأويل. والنعيم الحسى كالحور العين مرتبة متوسطة بين النعيم الدنيوى والنعيم الأخروى. والبرزخ وأمور المعاد كلها أمور مغلقة، لها دلالات كثيرة فى شرحها النجاة، وفى تخويفها الهلاك.

وبطبيعة الحال، يفرق ابن سينا العامة والخاصة. فلا يجب انكار ما تثبته العامة. العامة قائمة على الخوف، وفى حاجة إلى تعويض. ولا يجب اثبات ما ينفيه الخاصة قبولا للدليل العقلى. يجب اذن رفض التكذيب والتصديق، والتوقف عن الحكم كخطوة للمراجعة والتأمل والنظر، ومقارنة الحجج بالحجج المقابلة، رفض ملاحدة الفلاسفة وفى نفس الوقت عدم اذاعة العلم للعامة. كما يبدو الرمز فى الأسلوب فى آخر "الاشارات

---

(١) وقد صور ادموند روستان حب قبيح الصورة حسن الشمائل فى رواية "سيرانو دى برجراك" فى شخصية سيرانو، وحب حسن الصورة قبيح الشمائل فى شخصية كرستيان.

والتنبيهات" وطريقة مخاطبة القراء، الاستنكاف من العامة، والخوف منها، والدعوة لنقاء السرية، وترك المجتمع لخلاص الفرد، والبعد عن العالم للقرب من الله. أقوال الحكماء مسلمين أو غير مسلمين الغاز ورموز طبقا لفهم العامة من أجل دفعهم إلى الفضيلة وإبعادهم عن الرذيلة (١).

وقد اتى الشرع لمخاطبة العامة (الجمهور) لأنها لا تقدر على التوحيد الفعلى الخالص. لذلك أتى التوحيد تشبيها للبعض، وتنزيها للبعض الآخر. عاماً للبعض وخاصاً للبعض الآخر. وإذا كان التوحيد تشبيها فالأولى أن تكون كذلك باقى العقائد. ويتصور الجمهور الملائكة وإن لم يجرؤ على التصريح به. فهم بالنسبة له أشقياء لا لذة لهم ولا راحة، لا يأكلون ولا يشربون ولا يتكلمون، ويسيمون آناء الليل وأطراف النهار. لا يفترون ولا يتأبون. وان اعتقدوا خلاف ذلك كرها طوعا للشريعة وهو أنهم معذبون لأن السعادة الحقيقية واللذة الروحانية غير مفهومة أصلا وإن اعترف بعضهم بها قولا (٢).

٢- **الأخلاق النفسية**. والهدف منها السيطرة على الانفعالات مثل الخوف من الموت، والحث على الذكر، ونيل السعادة. كتب ابن سينا رسالة "دفع الغم من الموت" وهى تجربة إنسانية خالصة فى الوافد والموروث على حد سواء، سواء موت سقراط أو ﴿لكل أجل كتاب﴾، وليس بناء على مجرد سؤال.

والخوف من الموت إحدى حالات الخوف. والفلسفة هى التحرر من الخوف أو تعلم الموت بعبارة أفلاطون. هو خوف عام من النهاية والمصير وليس خوفا خاصا من شئ معين، ولكنه أشد من الخوف الخاص لأنه خوف ميتافيزيقى، خوف وجودى (٣).

---

(١) ابن سينا: معرفة النفس ص١٨٧، المبدأ أو المعاد ص ٢٥٤، الاشارات والتنبيهات، النمط العاشر ص ٢٤١-٢٤٢/٢٥٥-٢٥٦، الأضحوية ص ٤٢-٤٣.

(٢) ابن سينا: الأضحوية ص ٤٤-٤٥/٦١-٦١، العشق ص ١٧.

(٣) فى إحدى اجتماعات الجمعية الفلسفية الفرنسية عبر جابريل مارسل عن خوفه من الموت بطريقة الوجوديين. فرد عليه ليون برنشفيج آخر المثاليين "الموت خبر ينشر فى آخر صفحة فى الجريدة ولا أقرؤه".

ويعرض ابن سينا للأسباب المحتملة للخوف من الموت لا فرق بين وافد وموروث. وهى سبعة. الأول الجهل بمعنى الموت على الحقيقة. فالموت هو ترك النفس استعمال أعضاء البدن. والنفس جوهر غير جسمانى، يبقى بعد فناء البدن لأنها أشرف وهو أخس طبقا للثنائية التقليدية. الثانى الجهل بمصير النفس. وهو ليس خوفاً من الجهل. وهى حجة جدلية منطقية نفسية لا تنفى وجود المشكلة ومن ثم لزمت ضرورة المعرفة لأن المعرفة تذهب الخوف. لا خوف من الموت لأنه تمام حد الإنسان. فالانسان حى ناطق مائت. والموت تمامه وكماله [1].ويستحيل الحد إلى الجنس والفصل لأنه مركب. وهى حجة منطقية صورية. لذلك حزم الحكماء أن الموت موتان: إرادى وطبيعى. والحياة حياتان: إرادية وطبيعية. الموت الارادى إماتة الشهوات، والحياة الارادية ما يسعى له الإنسان فى الدنيا. والحياة الطبيعية بقاء النفس. والثالث انحلال النفس بانحلال البدن وبقاء العالم بعده أى الجهل ببقاء النفس ومعادها. وهو خوف من الجهل وليس من العلم، من المجهول وليس من المعلوم. فالعلم ببقاء النفس يبدد الخوف. والرابع ألم عظيم أشد من ألم الأمراض وإن كانت تؤدى اليه. والألم للادراك، والادراك للحى. والحى هو القابل لأثر النفس. والجسم الذى ليس به أثر النفس لا يألم ولا يحس بالموت. وهى حجة ضعيفة لأن الألم قبل الموت وليس بعد الموت. والخامس العقوبة التى تحل بالإنسان بعد الموت، وهو ليس خوفا من الموت بل من العقاب. وهى حجة جدلية بأن الخوف من العقاب يأتى من الايمان بالحياة بعد الموت والاعتراف بالحاكم العدل. الخوف من الذنوب لا من الموت، والقضاء على ذلك هو تمثل الأفعال الحسنة فى الدنيا. والسادس للمصير بعد الوت. وهو ليس خوفا من الموت بل من المجهول والعدم المطلق. ويبدد بمعرفة أمور المعاد وخلود النفس. والسابع والأخير الأسف على ما يترك الإنسان من مال وفتيان. والحزن لا طائل منه. والإنسان فاسد فان. ومن أحب ألا يفسد فقد أحب ألا يكون[2].

---

(١) وكما عبرت عن ذلك سيمون دى بوفوار فى "كل البشر فانون".

(٢) وهذا هو الذى سماه الوجوديون الوجود من أجل الموت (هيدجر) أو الوجود الهش (مارسل). =

والنتيجة إذن أن الموت ليس برديئ. إنما هو الخوف من الموت، ويكشف الوصف عن فلسفة ظاهراتية وجودية بلغة العصر وإبعاد الفكر من السلطة وحياة الناس. وفى نفس الوقت يقوم على الاستدلال والاتساق ورفض التناسق. والدليل المقابل إثبات بقاء النفس بعد تجردها من البدن. لذلك يجوز التصدق على الميت لأن النفس واحدة. وبالتالى يتحول للشرع إلى فلسفة، والنص إلى عقل، والوحى إلى تجربة. الموت ضرورة وإلا لما اتسعت الأرض للبشر. وضرب المثل بأولاد على حجة شيعية تبرر الشهادة. كما أنها حجة كمية. والأرض تتسع لأضعاف أضعاف الخلق.

"والحث على الذكر" بين علم النفس وعلم الأخلاق فى الطريق إلى الدين من أجل بلوغ مرتبة الواصلين. والبشر لا ملائكة ولا حيوانات بل إن أكثر الحكماء والأنبياء الذين لا يعتريهم خطأ أو سهو هم أيضا بشر. والذكر المقصود هو الذكر باللسان. والغاية منه قمع هواجس النفس وإيقاظها من سباتها. الفكر على الذكر استخلاص النية من المداجلين. والذكر على الفكر تخليص للتخييل من الهائمين. والتخلى عن الذكر والفكر للانابة إلى الله، والاستسلام الكلى له. وهو معنى آية ﴿والذين جاهدوا فينا سنهدينهم سبلنا﴾، ونسيان الخلاف والاستغراق فى الله.

ويصح الذكر بذم الحواس، وضغط صواحب النفس، والرقابة على حديثها والقبضة على السر. فإذا حدث الذكر نبت فى السر، وبرزت عروقه فى القلب، وطلعت أعصابه فى الغيب، وأعترت المعارف فى النفس، وطالع كل غصن وعرق فى اللسان والسمع والبصر واليد والرجل وهو ما يسمى هداية السبيل. فالذكر يجعل الله سار فى باقى البدن والأعضاء، فى الحواس والقلب، فى العقل والنفس. وتكون النتيجة خروج العبد عن حراسته ودخوله فى حراسة الله ﴿إن الله مع المحسنين﴾. والترقى فى درجات ست حتى الوصول إلى الله، من المجاهدة إلى الاستغراق إلى التضلع إلى التجلى إلى المشاهدة إلى المراقبة. وتعادل المجاهدة أول الدرجات المشاهدة خامسها فى طريق السكينة [1].

---

* ابن سينا: رسالة فى دفع الغم من الموت، تحقيق مهرن، ص ٤٩-٥٧.

(١) ابن سينا: فى الحث على الذكر ص ٢-٣. وقد وضع الناشر الهندى آية﴿ألا بذكر الله تطمئن القلوب﴾=

والسؤال هو: هل هناك تعارض بين الفكر والذكر ليتسلط أحدهما على الآخر أم أنهما شئ واحد. فالذكر لا يكون إلا بالتفكر وإلا كان مجرد تمتمة باللسان وعدا بالأصابع كما يفعل ما سكوا السبحات؟ وهل الحواس مدانة لارتباطها بالشهوات؟ أين الموقف الطبيعى للإنسان؟ وهل وظيفة الذكر قمع هواجس النفس أم تحرير الطبيعة؟ أليس هذا استبعادا وتخليصا للنفس وتسكينها للغير وإعطائها الرضا الزائف والاطمئنان الخادع؟ وهل الذكر باللسان أم بعمل يحقق الشريعة؟ ومن ثم يكون السؤال: هل سلاح ذكر الله حقيقة أم وهم؟ كل ذلك صور فنية لهداية السبيل فى صوره العضوية، بروز العروق فى القلب، طلوع الأغصان من الغيث. وهل موضوع العلم الوصايا والحث على الخير أم المنهج والشرح والتحليل والتفسير؟

وتتحول الأخلاق النفسية إلى أخلاق دينية عن طريق أثر العقائد فى البناء النفسى للإنسان. ومقدار الخوض فى العقائد هو الدعوة المجملة للتوحيد والعدل. فالعدل هو الأساس الأخلاقى للتوحيد، والتوحيد هو الأساس العقائدى للعدل. وفضيلة الشريعة مذهبها فى المعاد.

والشيء الأولى بالشيء يفيد كمالا إن كان بالحقيقة فحقيقى وإن كان بالظن فظنى مثل استحقاق المدح والقدرة وبقاء الذكر. فهذه كمالات ظنية. أما الربح والسلامة ورضا الله وحسن معاد الآخرة فهى كالاشارات حقيقية لا تتم بالقصد وحده. وهنا تبدو أشعرية ابن سينا فى جعل قانون الاستحقاق ظنيا وأمور المعاد يقينية. وهو تناقض لأن قانون الاستحقاق إنما يتم فى المعاد. فاذا كان المعاد نموذج اليقين فان الاستحقاق يحدث فيه. وتظهر بعض قيم المجتمع التجارى فى تصور الربح والسلامة والخير العميم باعتبارها أخلاقا دينية. ويستعمل لفظ الشريعة كلفظ مجمل يشمل العقيدة والشريعة معا كما يفعل ابن رشد.

- إحساساً بأن الموضوع تنظير للموروث وليس تمثلاً للوافد. وأيضاً: الشفاء: الالهيات جـ٢/٥١. ويمكن إجراء رسالة جامعية عن "التأويل عند ابن سينا".

ولما جعل ابن سينا الأخلاق الدينية كلها مركزة فى أمور المعاد جعل العلوم تشترك كلها فى منفعة واحدة هى تحصيل الكمالات الانسانية بالفعل مهيئة إياها إلى السعادة الأخروية. فالعلم أيضاً طريق إلى الله. وتشترك الفلسفة والدين فى معرفة الفرق بين الخير والشر، الضار والنافع. وكانت رغبة الحكماء فى السعادة الأخروية وليست فى السعادة الدنيوية، فى سعادة الروح وليست فى سعادة البدن.

وقد تمت صياغة أمور المعاد بطريقة يستحسنها الجمهور، والثواب والعقاب بالطريقة المستحسنة عند العامة، والترغيب والترهيب دون المعانى العقلية المحصنة والسمات الروحانية التى لا يدركها إلا الحكماء. وصورت اللذات طبقا للحواس الخمسة. فالنكاح جزء من حاسة اللمس. وحور عين، وولدان مخلدون وفاكهة مما يشتهون، وكأس معين. لا يصدعون عنها ولا ينزفون، وجنات تجرى من تحتها الأنهار، من لبن وعسل وخمر وماء زلال، وسرر وأرائك، وخيام وقباب فرشها من سندس واستبرق، وجنة عرضها السموات والأرض، والراحة الروحانية، والخلو من الأحزان والمخاوف، والدوام على الفرح والسرور والنشاط. وإن العام من البشر إذا دعوا إلى الخير والعدل الإنسانيين فكأنهم دعوا إلى أمر خلاف طبائعهم البشرية وحركات نفوسهم الحيوانية الغالبة على النفس النطقية فلم يستجيبوا لها إلا قهراً ورعبا. وكما استحال أن يقوم بذلك فرد واحد استعمل الترغيب والترهيب، والثواب والعقاب. للمسئ السعير والزمهرير والزبانية والسلاسل والأغلال، وأكل الضريع، وشرب الصديد، وتدميغ مقامع الحديد إياهم، وتبديل جلودهم حتى لا يفنى عقابهم؟ كذلك وجب تعزيز الثواب والعقاب على هذا الوجه كما فعل الرسول [1]. ورؤية الله شرعية كما هو الحال عند الأشعرية وكشف الحجاب وكما هى

---

(١) "وتصوير الملائكة فى أحسن صورة يتخيلها الجمهور دون المعانى العقلية المحضة للسمات الروحانية المسيحية التى لا يتخطى اليها دون عقول الحكماء. ثم ترغيب الجمهور وترهيبهم بالبشارة بالثواب والانذار والعقاب، وتصوير السعادة الثوابية لا بالصورة الالهية الجليلة الفائقة التى هى عليها بل بالصورة المفهومة عندهم المستحسنة لديهم وهى اللذة والراحة وتصوير الشقاء على مقابلة ذلك. وتقسيم اللذة إلى المبصرة والمسموعة والمشمومة والملموسة والمطعومة والنكاحية من الملموسة، وإشباع القول فى أسباب كل واحد منها من حور عين، وولدان مخلدين، وفاكهة مما يشتهون، وكأس من =

ثابتة فى الكتاب [1]. يبدو أن ابن سينا ينقد الجهمية التى تنفى الرؤية والمعتزلة التى تؤولها. وإذا كان ابن سينا يؤول المعاد فلماذا لا يؤول الرؤية؟ والغريب أن ابن سينا يجعل النكاح لذة اللمس وحده دون البصر أو الشم أو الذوق أو السماع، رؤية الحبيب، وشم عطره، وتذوق شفتيه، وسماع صوته. وهو معروف فى تحليل الكيفيات الحسية فى نظرية الوجود فى علم الكلام [2].

ومن العقائد الدينية الداعية إلى الراحة النفسية العناية وقبول الشر كجزء من القضاء الالهى. وتعنى العناية كون الأول عالما لذاته بما عليه الوجود فى نظام الخير، إرادة الخيرات الكائنة عن هذه الأشياء إرادة أولية لأنه ليس من الحكمة ترك الخيرات الفائقة الدائمة. العناية إذن إدراك اللذات قبل أن تكون عناية بالآخر، من ضرورة الذات قبل أن تكون من احتياج الموضوع. العناية أقرب إلى الفيض منها إلى التدبير، وإلى الواجب أكثر منها إلى الحق.

وتظهر العناية الالهية أولا فى الأجرام العلوية ابتداء من الجرم الأقصى الذى يسميه أصحاب الشرائع العرش طبقا لظاهرة التشكل الكاذب. فهى أكثر الأشياء قبولا. وقد جرى على لسان أكثر الأمم أن الله على السماء وعلى العرش، وإليه ترفع الأيدى للدعاء.

لذلك لا تؤخذ الأمور الواردة فى المعاد فى الشرائع على ما هى عليه وإلا لزمت منها أمور شنيعة نظرا لخطورة التفسير الحرفى للمعاد مما قد يؤدى إلى إنكار التوحيد والمصدر الالهى للوحى. ومن مصلحة الجاهل ألا تكشف له الأمور وإلا نظر إلى الشرائع الالهية بعين الاستخفاف، وهى مقدسة عن ذلك. ويتم الحديث عن العلية الالهية

= معين، لا يصدعون عنها ولا ينزفون ، وجنات تجرى من تحتها الأنهار من لبن وعسل وخمر وماء زلال، وسرر وأرائك، وخيام وقباب، فرشها من سندس واستبرق، وجنة عرضها السموات والأرض، وتصوير ذلك بصورة يفهمونها ويتمثلونها الأضحوية ص ١١٢ – ١٢٥.

(١) ابن سينا: الشفاء، الالهيات جـ١/١٧/٣٩٥-٣٩٤/٤٢٤النجاة ص ٢٩١-٢٩٢، الأضحوية ص٥٩-٦١.

(٢) من العقيدة إلى الثورة جـ١، الفصل الرابع: نظرية الوجود ص ٥١٤-٥٢٧.

بالجليل دون الدقيق ووضعها بما يستحسن الجمهور [1]. ويستعمل ابن سينا مثل الاخوان الديانات المقارنة دون تفصيلها وكأن الفكر الدينى له بنية واحدة، ويقوم على تجربة إنسانية واحدة. وتلك ميزة الشريعة الاسلامية على باقى الشرائع المجوسية والمانوية [2].

وينتج عن العناية سؤال "كيفية دخول الشر فى القضاء الالهى" [3]. فعناية البارى للكل على سبيل عناية كل علة بمعلولها مباشرة أو عن طريق الأسباب المتوسطة. وأحوال العالم بقياس بعضها إلى بعض تحدث فى النفس صورة اعتقاد ردئ أو كفر أو شر فى نفس أو بدن فى إطار النظام الكلى الضرورى. الشر إذن رؤية واعتقاد وليس له وجود فعلى، رؤية من أجل النسق الكلى للعالم، الجزئى داخل الكلى. فليس من الحكمة الالهية ترك الخيرات الثابتة الدائمة والأكثرية لأجل شرور فى أمور شخصية زائلة.

٣- **الأخلاق الباطنية**: وهى الأخلاق التى تدل على الجانب الباطنى للشرائع. وتعتمد على التأويل فى مقابل التنزيل. وهى قضية الكم والكيف. الصلاة الشرعية أعداد وأوقات وهيئات وأركان كالقراءة والركوع . وكلها مربوطة بالبدن المكون من العناصر الأربعة. وهى خطاب التكليف، للثواب والعقاب، لتميز الإنسان عن الحيوان. أما الأخلاق الباطنية فمرتبطة بسياسة العالم، تمهيدا لقسمة الناس إلى عامة وخاصة، الشرعية للعامة والباطنية للخاصة. وهى القسمة التى أجمع عليها المتكلمون والحكماء والصوفية بل والأصوليون فى تفرقتهم بين المفتى والمستفتى، الغاية من الصلاة الشرعية الأخلاق، النهى عن الفحشاء والمنكر أى الأخلاق الاجتماعية وليس الأنواع الربانية. بينما الغاية من

---

(١) "وعرف أن لأمور الواردة عن هذا الموضوع فى الشرائع إذا أخذت على ما هى عليها لزمها أمور محالة وشنيعة. وأما المعرفة الرابعة فان العالم مطلع عليها بلا اطلاع. والجاهل صلاحه أن لا يكشف له ذلك فيلاحظ الديانات الالهية والشرائع الحقيقية بعين الاستخفاف وهى مقدسة عن ذلك... وأما من أوتى الدراية ونزه جوهر نفسه عن البدار إلى انكارها لا يستحسنه ظاهرا وتهجين ما لا يستوضح الغرض المكنون فيه صادف فى الشريعة إذا وردت على هذه الصورة أحد عظائم شرائطها، ورأى ورودها على صورة الحق أو مثال لا يشاكل المألوف والمعروف - على ما فى شرائع المجوس والمنوية - أعظم أشراط فسادها وخلوها من التأييد السماوى"، ابن سينا: السعادة ص ١٩-٢٠.

(٢) ابن سينا: الشفاء، الالهيات جـ١/٣٩٨/٤١٤-٤٢٢، النجاة، ص ٢٨٤-٢٩١.

(٣) وهو الفصل السادس من المقالة التاسعة من إلهيات الشفاء.

الصلاة الباطنية المعرفة وهى غاية الحكيم. الصلاة الباطنية هى الصلاة الحقيقية، مشاهدة الحق بالقلب الصافي والنفس المجردة المطهرة، لا شأن لها بالابداء والحركات بل بالخواطر الصافية والنفوس الباطنية، لا قصر فيها ولا طول.

والإنسان نوعان: الأول من غلب عليه الطابع الحيواني. يعشق البدن والنظام والترتيب والصحة والطعام والشراب والمنفعة والمصلحة، غافل عن المألوف، جاهل بالحق. يؤدى الصلاة كواجب شرعى طمعا أو خوفا حتى يعود نفسه بالسياسات، وحق التضرع والاشتياق والاستعاذة إلى العقل الفعال والفلك الدوار ليفيض عليه بجوده، وينجيه من عذاب وجوده، ويخلصه من آمال بدنه، ويوصله إلى منتهى أمله. والثانى من غلبت عليه قواه الروحانية وتسلطت عليه قوة النفس الناطقة وتجرده عن نفسه (١).

وبنية رسالة "ماهية الصلاة" ثلاثية: ماهية الصلاة، ظاهر الصلاة وباطنها، على من تجب وعلى من لا تجب، ومن المصلى المناجى لربه؟ ليست الصلاة فقط الشعائر بل هى التوجه للشعور، والحركة فى الكون. فالإنسان عالم أصغر، والعالم إنسان أكبر كما هو الحال عند إخوان الصفا. الصلاة نظرية فى المعرفة والسعادة أى بحث عن الحقيقة. للصلاة ظاهر وباطن. الظاهر غير حقيقى، والباطن حقيقى. الظاهر هو البدنى، والباطن هو النفسى. الظاهر حركة البدن، والباطن حركة النفس. الظاهر المأمور شرعا والمعلوم وصفا. أعداده معلومة، وأوقاته محدودة. وهى من جملة السياسات الشرعية. كل مكلف يرتقى بجسمه إلى روحه وطريقة التضرع إلى خالقه ليفارق البهائم. فالإنسان معاقب مثاب لامتثال الأوامر والنواهى الشرعية والعقلية. والشرع يتبع العقل (٢). فلما الزم العقل نفسه بالصلاة الحقيقية، معرفة الله ألزمه الشرع بالصلاة الظاهرية حتى يتبع الجسم الروح فى التعبد وإن اختلفت المرتبتان. ونظرا لأن الشرع يعلمه أن للناس متفاوتون فى العقل

---

(١) ابن سينا: ماهية الصلاة ص ٤٠-٤١.

(٢) "الشرع يتبع أثر العقل. فلما رأى الشارع أن العقل لزم النفس الناطقة بالصلاة الحقيقية المجردة وهى عرفان الله وعلمه كلفه الشارع صلاة على بدنه" ، السابق ص ٢٥-٣٧.

نظم لهم هذه السياسة من الرياضة البدنية، وكلفهم بها للسيطرة على أهوائهم الطبيعية. فنظم طريقة تميزهم عن سائر البهائم.

تكشف الرسالة عن البعد الرأسي مباشرة، وتحويل الحكمة إلى تصوف بعد تحويل الشريعة إلى حكمة. فالصلاة طريق الاتصال بالله مثل العشق، الاتصال بالخلود من خلال الزمان. وهي تجربة سرية لا يجوز الاطلاع عليها. والحر تكفية الاشارة. فلذة الجماع لا تتصور للعينين، ولذة النظر لا يدركها الأعمى. وقد كتب ابن سينا الرسالة في نصف ساعة. ويدعو القارئ إلى المشاركة في هذا السر (1). وهي تجربة شخصية لكل حكيم قديم أو معاصر (2).

وفي "معنى الزيارة" يترك ابن سينا الموضوع غامضاً عن قصد، زيارة من؟ صديق أم مريض؟ إنسان أو ملاك كما هو الحال في التراث المسيحي، زيارة الملاك لاليصبات أم مريم تنبؤها بحملها العذري وتسمى أيضاً "الزيارة". والمقصود هي زيارة المساجد وهي جزء من الأفعال الشرعية. والرسالة إجابة على سؤال للشيخ سعيد بن أبي الخير الصوفي. فصورة ابن سينا الحكيم هنا أيضاً انه صوفي. والزيارة المقصودة أقرب إلى المعنى الصوفي المسيحي وتأثيرها في النفوس والأبدان. المطلوب من الزيارة التأثير في العالم عن طريق الدعاء في الزيارة.

وهي جزء من العلوم السرية. مقدمتها الضرورية مبادئ نظرية الفيض وتراتب الموجودات ابتدأ من العلة الأولى وواجب الوجود ثم الحديث عن الملائكة المقربين المسماة عند الحكماء العقول الفعالة طبقاً لظاهرة التشكل الكاذب، الجواهر الثمانية المفارقة للمواد. حركة الوجود طبقاً لنظرية الفيض من أعلى إلى أدنى. وحركة المعرفة

---

(1) السابق ص ٤٢-٤٣.

(2) ويقدر المستشرق ذلك حتى يغرق التراث كله في التصوف ويبعده عن عالم الفقه والعقل، ويقترب من الشيعة وتلبية لمطلب خاص في مجتمعه الباحث عن الروح كرد فعل على الاغراق في المادة.

طبقاً للاشراق من أدنى إلى أعلى (١).

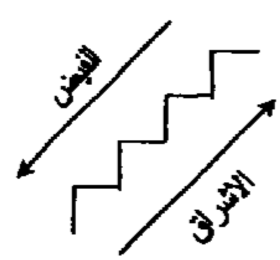
والأحوال إما جسمانية فى الفيض أو نفسانية فى الاشراق. يجمع ابن سينا بين التفسير الفزيولوجى والتفسير الروحى، تجويف الدماغ. فالإنسان بدن ونفس، ولأماكن الزيارة أى اجتماع المكان والروح مما يؤدى إلى قدسية المكان كما هو الحال فى كل دين (القدس، بيت لحم، مكة، .. الخ). الغرض من الدعاء والزيارة أن النفوس الزائرة المتصلة بالبدن غير المفارقة تريد جلب المنفعة ودفع الضرر وتستعد لجلب الصور. والنفوس إما جسمانية مثل مزاج البدن إن كان معتدلاً تحدث الروح التى تؤثر فى الدماغ فيتم الاستعداد. زيارة بيت الله مكان الازدلاف على الحضرة الالهية، خلاص النفوس من العذاب. وإما نفسانية مثل الأعراض عن الدنيا وانصراف الفكر إلى قدس الجبروت، وشروق النور الالهى فى السر لانكشاف الغم (٢).

فهل دخل ابن سينا الحكمة ليضربها بالتصوف، مؤامرة شيعية على العقل الإسلامى السنى؟ لم تنجح مؤامرة الاخوان لأنها لم تكن ذكية بل مكشوفة نقلية شعبية. ثم أتى العبقرى ابن سينا لاستئناف نفس المشروع أكثر ذكاء دون نقل كثير إلا فى الرسائل الصوفية وفى موسوعات أضخم وأكبر. وربما كانت بنية الرسالة خروجاً على الموضوع أو تمهيداً لخرافة الزيارة بخرافة أخرى، الفيض.

وترتبط الأخلاق بالفقه والشريعة نظراً لقيام الشريعة على أسس أخلاقية كما لاحظ أبو حيان بشرط فهم الشريعة فهماً باطنياً. إذ ترتبط الشريعة بالجزء العملى من أفعال الإنسان حتى يفعل الخير مع نفسه ومع جنسه. ويستعمل ابن سينا لفظ السنة. وهو لفظ

---

(١)



(٢) ابن سينا: معنى الزيارة، تحقيق مهرن، ص ٤٤-٤٨.

شرعى من علم الحديث وفى الفقه بمعنى فلسفى أى طريق وشريعة. وليس الناموس هو الحيلة والخديعة على ما تضمنه العامة بل السنة والمثال القائم الثابت ونزول الوحى. وتسمى العرب الملك النازل بالوحى ناموساً. هذا الجزء من الحكمة هو النبوة لحاجة الإنسان إلى الشريعة. وهى عملية وليست نظرية. والشرائع متغيرة حسب الزمان. وهناك شرائع إلهية ودعاوى باطلة. والمطلب إثبات السعادة والسنة المؤدية إليها (١). والمطلوب من الشريعة إخلاص النية كما يفهم الحكماء لا كما يفهم العامة (٢).

مثال ذلك الأمر والنهى اللذان يقومان على الترغيب والترهيب أى على البواعث والدوافع. وأفعال التكليف في الأمر والنهى أحد حالات الخير والشر فى العالم من خلال الأفعال. والحدود المشروعة للمعاصى مثل النهى ردع عن المعصية. ولولاه لوقعت منفعتها فى المنع عن فساد آخر. والناس ينبغى أن يكونوا مقيدين بقيد الشرع ليتم نظام العالم أو بقيد العقل. والتحلل من القيدين يوقع فى الفساد فيختل نظام العالم. وإذا كان لابد فى بقاء العالم من استعمال القوى الشهوانية وفى الذب عن المدن الفاضلة القوة الغضبية فان الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر له دور فى إبقاء الشريعة فى المجتمع. والمدح والذم هما الحث على المعاودة إيجابا وسلبا، حثا على الخير، وزجرا على الشر مما يدل على أن المقصود بالثواب والعقاب ليس التنكيل كما يصور بعض المتكلمين. فالحكماء أكثر رحمة وأقل "صادية" من المتكلمين (٣).

والحقيقة أن الأمر والنهى لا يقوم على الترغيب والترهيب إلا للعامة. ويقومان على جلب المصالح ودرأ المفاسد عند الفقهاء. وكذلك ليس المقصود من الحدود الردع والتخويف إلا للعامة. أما الخاصة فانهم يفعلون الخير لذاته ويتجنبون الشر لذاته. والشرع والعقل قيدان للعامة، وتحرر للخاصة، تحرر من الأهواء والانفعالات.

---

(١) ابن سينا: أقسام العلوم ص ١٠٨، السعادة ص ٤.

(٢) "فيجب ألا يتوانى الحكيم عن استعمال الأوضاع الشرعية، وأما الجهال فلن يحصل لهم باستعمال الأوراد الشرعية إخلاص نية وهو المقصود منها، السعادة ص ٢٠.

(٣) ابن سينا: سر القدر ص ٢٤٨-٢٤٩، الأضحوية ص ٥٩-٦١، السعادة ص ١٩.

٤- **الأخلاق العقلية.** ولأول مرة يكتب ابن سينا فى "علم الأخلاق" باعتباره علما مستقلاً. وهى أخلاق عقلية مثالية تضع ما ينبغى أن يكون. ويتم ذلك عن طريق رصد الفضائل ونقيضها الرذائل قلبا. يرصد منها حوالى ثلاثا وعشرين فضيلة وكأننا مع أسماء الله الحسنى. وهو قضائل التوحيد. وكل مجموعة تتعلق باحدى القوى النفسية، العفة بالشهوانية، والشجاعة بالغضبية، والحكمة بالتمييزية أى الناطقة. والعدالة إليها كلها بصرف النظر عن مصدرها. والغاية منها عملية، تطهير النفس لنيل السعادة الدينوية والأخروية. الأخلاق وسيلة والدين غاية. والفضائل أنواع ومركبات. وكل مجموعة مرتبطة باحدى القوى النفسانية، الشهوانية أو الغضبية أو التميزية (١). وهى مثل القيم الصوفية وفى مقدمتها الصبر. ويعطى ابن سينا مجرد تعريفات نظرية دون تحليلها فى سلوك اجتماعى (٢).

ويشير ابن سينا إلى كتب "إحصاء العلوم" دون الإشارة إلى الفارابى خاصة نظراً لضعف التراكم الفلسفى الظاهر عنده نظراً لصمته عن مصادره. يحصى الفضائل أولاً ثم يحدد القوى النفسانية والأخلاق التى تعد منها فضائل أو رذائل، وتحصيل الفضائل وتجنب الرذائل ويتم تعريف الفضيلة بأنها وسط بين الافراط والتفريط كرذيلتين، والأمثلة على ذلك كثيرة (٣).

ثم يحصى ابن سينا الرذائل أى الفضائل المضادة كما هو الحال فى إحصاء

---

(١) وأهم الفضائل: السخاء، القناعة، الصبر، العفة، التجاوز، رحب الباع، كتمان السر، الحكمة، البيان، الفطنة، أصالة الرأى، الحزم، الصدق، الوفاء، الود، الحرمة، الحياء، عظم الهمة، حسن العهد، التواضع.

والفضائل المرتبطة بالغضبية: الصبر، الحلم، العفو، الصفح، التجاوز، رحب الباع، كتمان السر.

والفضائل المرتبطة بالتمييزية: الحكمة، البيان، الفطنة، أصالة الرأى، الحزم، الصدق، الوفاء، الود، الرحمة، الحياة، عظم الهم، حسن العهد، التواضع.

(٢) ابن سينا: فى علم الأخلاق ص ١٢٥-١٥٤/١٤٣-١٥١.

(٣) مثل: العفة وسط بين الشره وخمود الشهوة، السخاء وسط البخل والتبذير، العدالة وسط بين الظلم والانظلام، القناعة وسط بين الحرص والاستهانة، الشجاعة بين الجبن والتهور.

الصفات الايجابية والسلبية فى التوحيد، بادئا بالايجاب ثم السلب [1]. ثم يبين وجه التدبير فى تحصيل الفضائل وتجنب الرذائل والصلة بين الفطرة والاعتياد وأثر الأفعال ثم الانتقال من الأخلاق الفردية إلى الأخلاق الاجتماعية.

والعهد لفظ صوفى، عهد لما عهد الله به نفسه. ثم تحول إلى عهد فردى إشراقى، تخليص النفس من البدن استعدادا للاشراق، وتزكية النفس الناطقة وتخليصها من الشهوانية والغضبية. وأحياناً تكون القسمة ثنائية للقوى الإنسانية: حيوانية تجمع الشهوانية والغضبية، وناطقة. تبدأ الأخلاق على المستوى العضوى البدنى اعتمادا على نظريات الحرارة والبرودة واعتدال البدن لتفسير السلوك الخلقى كطبيب. وهو ما يمكن تسميته بالأخلاق الطبيعية. فالأخلاق ثلاثة أنواع طبية بدنية، فحصة البدن مثل صحة النفس، واجتماعية تقوم على التوسط بين النفس والبدن، وروحية تقوم على تصفية النفس. وأفعال البدن مثل القوى البدنية والتعقل والتروية فى الأمور الجزئية فيما ينبغى أن يفعل وألا يفعل بحسب الاختيار ومثل استنباط الصناعات العملية والتصرف فيها كالملاحة والفلاحة والصياغة والتجارة. فهى أخلاق تصف ما ينبغى أن يكون وليس ما هو كائن. وتحصل الأخلاق من اعتياد الأفعال كما هو الحال عند أصحاب السياسات الجيدة وأفاضل الناس. فانهم يجعلون أهل المدن أخياراً بما يعودونهم من أفعال الخير، وكذلك أصحاب السياسات الروية والمتغلبون على المدن يجعلون أهلها أشرار بما يعودونهم من أفعال الشر. الرسالة فى الأخلاق الفردية وقليل منها فى الأخلاق الاجتماعية، وأقرب إلى المواعظ الشعبية وخطب المساجد بالرغم من أثر العادة على الاكتساب للأخلاق والحديث عن المدن مثل الفارابى. ومع ذلك يلزم ستر الباطن عن الناس كما هو الحال فى أخلاق الشيعة فى ثنائية متعارضة تتعارض مع وحدة الشرع

---

(١) مثل: الحلم ضد الحسد والحقد وسرعة الانتقام. الصبر ضد البذاء والخناء والرفث والشتمة والغيبة والنميمة والكذب والجزع. رحب الباع ضد ضيق الذرع وإذاعة السر. العلم ضد الجهل. الفطنة ضد الغباوة. البيان ضد العى. احزم ضد جودة الحص والعجز. الرحمة ضد الغدر والخيانة والقسوة. العدالة ضد الوقاحة وصغر الهمة وسوء العهد وسوء الرعاية والصلف والجور والكبر.

بين الظاهر والباطن، والسر والعلن، والنظر والعمل[١].

وتنتهي رسالة "العهد" ببيان عن الأخلاق الاجتماعية، نصائح للفرد في حسن المعاشرة، معاشرة كل فرقة بعادتها ورسمها، معاشرة الرزين بالرزانة، والماجن بالمجون للتستر على الباطن من الناس دون الاتيان بفاحشة أو الغلظ بهجران، وأن يسمح بالمقدر والتقدير من المنال أن تقع له حاجة من الشركاء إذا لم يظهر خلل في الشريعة، وأن يحفظ سر كل أخ وود المتصلين به حتى يقوم في غيبتهم بجميع ما يحتاجون إليه بمقدار الوسع، وأن يفي بما يعد، ويعد بما يفي دون خلف، وأن يساعد الناس وإن خالف طبعه. ولا يقصر في الأوضاع الشرعية والسنن الالهية، وأن يواظب على التعبدات البدنية. فاذا خلص من المعاشرة زين النفس والفكرة في الملك الأول وخلص النفس من غبار الناس بحيث لا يشعر الناس بذلك [٢]. وهذه أشبه بأخلاق التكيف الاجتماعي كخطوة أولى حتى يألفهم ويضمهم إلى الجماعة ثم يعود إلى نفسه ويتخلص من الناس ويتحد بخالقه [٣].

سابعاً: الإنسان موجود أخلاقي (مسكويه)

الإنسان هو الموجود الوحيد الأخلاقي. إذ تتفاوت مراتب الوجود بين مرتبتين طبقاً للثنائية المتطهرة والتصور المثالي للعالم: البهيمية والانسانية، الأدون والأفضل أو الأعلى وتشمل البهيمية. الأدون ثلاث مراتب: الجماد والنبات والحيوان [٤]. فالإنسان هو

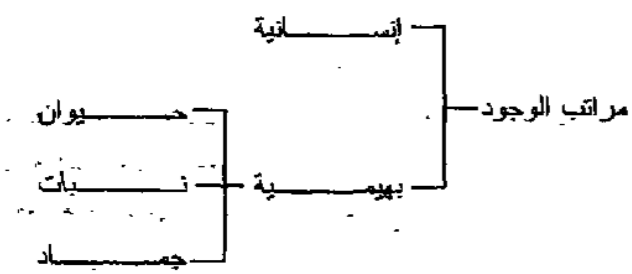
---

(١) ابن سينا: في العهد ص ١٤٢-١٤٣/١٥٤-١٥٦/١٤٦-١٤٨، الطبيعيات من عيون الحكمة ص٣١.

(٢) ابن سينا: في العهد ص ١٥٥-١٥٦.

(٣) السابق ص ١٥٥-١٥٦.

(٤) مسكويه: تهذيب الأخلاق ص ١١.



الوحيد الموجود الأخلاقى الحر [1].

وتتفاوت مراتب الصناعات شرفاً حسب تفاوت راتب الموجودات وأشرف الصناعات ما اعتنت بتجويد الأفعال حتى تصدر كاملة بحسب جوهرة أى الأخلاق. ووجود الإنسان متعلق بقدره فاعلة وخالقه، أما تجويد جوهره فمفوض إلى الإنسان ومعلق بإرادته. الوجود من الله، والتحسين من الإنسان. النشأ من الله والتكوين من الإنسان. الأخلاق هى الحرص على الخيرات التى هى كمال الإنسان ولأجلها خلق. وأن لم يستطع الارتقاء إلى كماله فانه ينمط لى مرتبته البهيمية. وكمال الإنسان كمالان نظرى وعملى، علوم ومعارف من ناحية وأخلاق وتربية من ناحية أخرى. وقد يرى البعض أنه من الأفضل أن يكون الإنسان أصل وجوده لا يغترب ويعلق التحسين على غيره.

ومن أين يأتى لفظ أخلاق؟ أم الخُلُق أم الخلَق؟ هى حالة للنفس تكون بها داعية على أفعالها من غير فكر ولا روية أى أنه استعدد. وقد يكون الخلق طبيعياً فطرياً مزاجياً وقد يكون عادياً مكتسباً، تعليمياً تدريبياً. فالخلق به فضل زائد على الطبيعة بالفعل الارادى والاختيار الحر والتدريب والتهذيب. وقد اختلفت القدماء فى الخلق بين أن يكون خاصاً بالنفس غير الناطقة وأن يكون خاصاً بالنفس الناطقة. كما اختلف الناس فيه أن يكون طبيعياً لا ينقل وأن يكون لا طبيعياً ولا غير طبيعى بل يتم الانتقال إليه بتأديب والمواعظ على نحو سريع أم بطىء. وقد اختار مسكويه أن يكون خاصا بالنفس الناطقة وأن يكون منتقلاً بالتأديب والتهذيب لأنه أقرب إلى المشاهدة العيانية وتصدقه التجربة. وعيوب الرأى الآخر إبطال قوة التمييز والعقل، ورفض السياسات وترك الناس هجماً، وترك الأحداث والصبيان بلا تعليم. والناس إما أخيار بالطبع، أو أشرار بالطبع أو خيار وأشرار[2]. وواضح اتساق البنية، الوسط بين الطرفين الذى به امكانية

---

(١) كما هو الحال عند كانط وفشته، السابق ص ٦-١٠، وهذا تنظير غير مباشر لآية ﴿إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان﴾.

(٢) الناس أخيار بالطبع عند الرواقيين، وأشرار بالطبع عند من قبلهم، وأخيار وأشرار عند جالينوس وأرسطو سواء كان التعليم بطيئاً أم سريعاً، وهو رأى مسكويه.

الحركة والاكتمال والرقى. وعلى هذا النحو تبدو الأخلاق عند مسكويه أكثر تنظيراً وتحليلاً للتصورات عن طريق القسمة واقلها إنشائيات ومواعظ. ويقوم بعض الآراء وتقبيحها ونقدها، ويرفض ما يرفضـــ، ويقبل ما يقبل. يجمع بين الوافد والموروث، ومن الوافد يجمع بين أفلاطون وأرسطو. والعبارة سليمة وواضحة باستثناء بعض الألفاظ هنا وهناك[1].

١- اللذة والخير والعادة. وكمال الإنسان فى اللذات المعنوية وفى الخير وفى السعادة. فاللذات نوعان حسية ومعنوية. وسعادة الإنسان ليست فى اللذات الحسية. ولا تجند كل قوى النفس الناطقة والذاكرة والحافظة لخدمة اللذات الحسية، وتحويل النفس الشريفة إلى عبد مهين أجير. الإنسان موجود وسط بين الحيوان والملائكة، يهبط إلى مرتبة الحيوان باللذات الحسية، ويصعد إلى مرتبة الملاك باللذات المعنوية. وينشأ حب اللذات الحسية بسبب الألم وخشيته. فالضد يؤدى إلى الضد. وهو السبب الذى يؤدى إلى تصور الجنة تصوراً حسياً استمراراً لها وتمسكاً بها. إذا كانت غاية الإنسان اللذات الحسية فانه يتصور الجنة كذلك، إسقاط ما بالنفس فى الخارج بحثاً عنها ثم إلى أعلى جرياً وراءها، إلى الله والعالم العلوى من الإنسان والعالم السفلى، وتأويل الأعلى بالأدنى. وهذا هو رأى الجمهور من العامة والرعاع وجهال الناس السقاط أى الطبقة الدنيا، من يريد الدخول مع الله متاجرة مثل الطبقة الوسطى أو الصوفية، زهادا فى الظاهر، وفى الباطن يرغبون المزيد مثل الطبقة العيا [2].

واللذة نوعان: انفعالية وفعلية، انثى وذكر، عرضية وذاتية، ناقصة وتامة. ولذة السعادة من الطرف الثانى. وترجع ثنائيات الحسى والمعنوى إلى ثنائيات فلسفية مثل عملى ونظرى، مادة وصورة، جزئى وكلى، العالم والله، فناء وبقاء، بدن ونفس، شك ويقين، إلحاد وإيمان، كمال ثان وكمال أول. واختيار أحد طرفى الثنائية يؤدى بالضرورة

---

(١) مسكويه: تهذيب الأخلاق: ص ٣٠-٣٢.

(٢) السابق ص ٣٢-٨٣/٣٤-٨٦.

إلى اختيار نفس الطرف فى باقى الثنائيات [1].

والسؤال هو: هل هذه الثنائيات مقولات معرفية أم وجودية طبيعية، ذاتية أم موضوعية أم أنها ضيق نفسى واغتراب عن العالم؟ وأحياناً تغيب هذه الثنائية المتطهرة، ويتم التوحيد بين إيجابيين مثل الكمال والغاية كما هو الحال عند أرسطو فى التوحيد بينهما.

والخير هو الغاية الأخيرة المقصود من الكل مثل الشئ النافع، توحيدا بين الخير والنافع. إنما تنقسم الخيرات قسمان الأول ليست غايات مثل العلاج والتعليم والرياضة والثانى غايات تامة مثل السعادة. السعادة خير بالإضافة إلى صاحبها وهى كمال له. وقد تكون لغير الناطقين حين قبول كمالاتها. الخير عام للكل والسعادة مختلفة بحسب الوجود والخير لا خلاف عليه. والسعادة عليها خلاف. ما يأتى للحيوان بخت واتفاق وليس سعادة. فالسعادة مقولة إنسانية مرتبطة بالروية والارادة [2].

ولما ارتبط الخير بالغاية فان الغاية طبقاً لأرسطو ورواية عن فرفوريوس تنقسم أربعة أقسام. الأول نافعة لا لذاتها بل للتوصل بها إلى الخير. والثانية بالقوة كذلك بمعنى التعهيؤ والاستعداد لنيل ما تعدم؟ والثالثة ممدوحة وهى الأفعال الجميلة الارادية توحيداً بين الجمال والخير. والرابعة شريفة فى ذاتها مثل الحكمة والعقل.

والخير بالنسبة لتأثيره أربع أنواع: خارج عن التأثير لغيره ولذاته، ومؤثر لغيره

---

(١) وهذا هو رأى الجمهور من العامة الرعاع وجهال الناس السقاط.. وإذا خلوا بالعبارات وتركوا الدنيا وزهدوا فيها فإنما ذاك فيهم على سبيل المتجر والمرابحة فى هذه بعينها كأنهم تركوا قليلها ليصلوا إلى كثيرها، وأعرضوا عن الفانيات منها ليبلغوا إلى الباقيات" مسكويه: السابق ص ٣٥-٣٦.

(٢) السابق ص ٦٢-٦٤.

ذاتي ┐ سعادة ┐ كمال ┐
موضوعي ┘ خير ┘ فضيلة ┘

ولذاته، ومؤثر لغيره، ومؤثر لذاته. فالخير كما عملى [1].

والخير بالنسبة للضرورة والاطلاق نوعان: الأول خير عند الضرورة والاتفاق للبعض دون البعض وفى بعض الأوقات دون البعض. وهو نوعان: ليس لجميع الناس ولا من جميع الوجوه ولا فى جميع الأوقات، وخير لجميع الناس من جميع الوجوه وفى جميع الأوقات. ولاشئ خير إلى الاطلاق.

والخيرات إما أفعال أو أحوال. والأحوال إما مواد أو آلات. وأحوال الخير أفضل من أفعال لأنها تعبر عن طبيعة ثابتة وليس عن أفعال متغيرة.

كما ينقسم الخير باعتباره جوهرا إلى أعراض تسع. الجوهر هو الله. والكيفية الذات. والكمية القوى والملكات والعدد والمقدار. والإضافة الصداقات والرياسات. والأين والمتى المكان المعتدل فى الزمان الأنيق. والموضوع العقود. والملك الحوال. والفعل الأمر. والانفعال السماع.

ويمكن قسمة كل خير إلى ذاتى وعرضى. فالاحسان العرضى ينقطع ويلحق العدم. والاحسان الذاتى يقى ولا ينقطع، ويزيد ولا ينقص مثل الشعر. والمعروف العرضى من أجل الرياء أو الذكر الجميل. والمعروف الذاتى من أجل الخير لنفسه.

والسعادة على ثلاث مراتب: الأولى فى الدنيا مثل البدن أو البخت (الرواقيون والطبيعيون). والثانية فى الدنيا وفى النفس (الحكماء وأرسطو ومسكويه والاسلام). والثالثة فى النفس وحدها. فى الآخر بعد المفارقة (فيثاغورس، أبقراط، أفلاطون، المسيحية، الدين الاشرقى). وهى قسمة تقوم على ثنائيات الدنيا والآخرة وإيثار أحدهما على الآخر أو الجمع بينهما. والسعادة عند مسكويه هى الأخلاق الدينية. وهى أول رتب الفضائل وآخرها. فالفضيلة ثلاثة أنواع. الأول العالم المحسوس، عالم البدن. والثانى صلاح النفس دون أهواء وشهوات. والثالث الفضيلة الالهية المحضة. والشهوات على

---

(١) المقالة الثالثة معظمها فى الخير والسعادة، السابق ص ٦٢-٨٢.

أنواع: إما حسب اختلاف طبائع الناس أو حسب العادات أو حسب منازلهم من الفضل على خمس مراتب: صحة البدن ولطف الحواس مثل اعتدال المازج والثروة والأعوان، وحسن الأحدوثة والذكر بين الناس وأهل الفضل، والتنجيم فى الأمور مع التكتم والعزيمة، وأخيراً جودة الرأى وصحة الفكر وسلامة الاعتقاد أى السعادة فى الدين [(1)]. فاذا تحولت الغايات إلى سير ظهرت سير ثلاث: سيرة اللذة، وسيرة الكرامة وسيرة الحكمة. وسعادة الإنسان على مراتب حسب تميزه ورويته، بحسب الروية والمروى فيه. وأفضل الروية ما كان أفضل مروى ثم نزولاً لا تدريجياً حتى النظر فى العالم الحسى. فالراحة البدنية ليست من أسباب السعادة أو هى أدنى درجاتها [(2)]. وربما اختلف العصر الآن وأصبحت الراحة البدنية وإشباع الحاجات الأساسية أحد المطالب الرئيسية للعصر. مشاكل العصر من متاعب البدن، الغذاء والمواصلات والاسكان والنظافة. أما النفس فما زالت متميزة عن البدن تسعى للبقاء وأحياناً تخضع لمتطلبات البدن والضرورات تبيح المحظورات بدلا من البكاء على أخلاقيات العصر.

ويلاحظ قدرة مسكويه على التقسيم والتنظير والترتيب والتقييم والنقد وإدخال الوافد والموروث ضمن قسمة عقلية واحدة حتى ولو بدت بعض الألفاظ المعربة مثل الأرتماطيقى استمرار للاخوان.

ويظهر الدين فى قسمة أخرى لمراتب السعادة فى خمس، من البدن إلى الثروة إلى السيرة إلى العلم إلى الاعتقاد. وتحتاج السعادة الالهية إلى غيرها للظهور مثل حاجة الحق إلى الباطل عن طريق الاضداد أو حاجة أبسال (الوحى) إلى يقين حى بن يقظان (العقل والطبيعة) تمثلاً للوافد فى منظور الموروث. كما يحتاج الإنسان إلى الوالدين وكلاهما عنصران للتربية.

٢- **معرفة النفس**: وبعد تأسيس علم الأخلاق الإنسانى العام، فالإنسان هو الوحيد

---

(١) السابق ص ١٢/٣٢-٩٣/٣٣.

(٢) السابق ص ٦٥-٦٦.

الموجود الأخلاقى الحر، يتم تأسيس علم الأخلاق النفسى أو علم النفس الأخلاقى. ويتم ذلك طبقاً لاحصاء العلوم وترتيب مكل صناعة على مبادئها. فالأخلاق علم عملى، صناعة وعلم النفس مبادؤه نظرية.

وتحليل النفس يؤدى إلى معرفة قواها. ومعرفة قواها تؤدى إلى معرفة فضيلة كل قوة وفضائلها جميعاً. لذلك لزمت معرفة النفس ماهيتها وهى استقلالها عن البدن، وغايتها وهى كمالها فى الخير والسعادة، وقواها الثلاث، الشهوانية والغضبية والناطقة، وعوائقها من البدن، وما يزكيها من الفضائل، وما يدسيها من الرذائل. البداية بمعرفة النفس لا بمعرفة الدنيا والجاه والسلطان، اتجاه إلى الداخل وليس اتجاهاً إلى الخارج. وماهية النفس ليست جسما ولا جزءاً من جسم، ولا عرضاً، ولا تحتاج فى وجودها إلى قوة جسمية بل هو جوهر بسيط غير محسوس. تعريف النفس فى البداية الجذرية لاثباتها. هناك براهين طبيعية على استقلال النفس وتمايزها عن البدن مثل براهين الفلاسفة وكأنها مستقاه من الفلسفة، وإثبات أنها ليست جسما ولا جزءا من جسم، وليست كما، ولا أبعاد لها كما هو الحال فى اللاهوت السلبى فى نفى صفات النقص عن الله [(١)].

وواضح أهمية النفس فى علوم الحكمة. فهى ليست فقط أحد موضوعات الحكمة النظرية بل هى أساس الأخلاق فى الحكمة العملية. والسؤال هو: هل تقوم الأخلاق على أسس نفسية، والنفس متميزة عن البدن أن أنها تقوم على البدن، والبدن فى مجتمع والمجتمع فى العالم؟ هل يمكن إعادة بناء الأخلاق بعيدا عن ثنائية النفس والبدن القديمة، نفس وبدن، جوهر وعرض، صورة ومادة، عقل وحس، أعلى وأدنى، أشرف وأخس، فضائل ورذائل، خيرات شرور، دوافع ومعوقات، إنسان وحيوان، إلى وحدة الإنسان الحديثة [(٢)]؟

---

(١) وهنا يبدو ديكارت تلميذا للمسلمين فى "مبادئ الفلسفة" وفى التأملين الخامس والسادس فى "الفلسفة الأولى" عن استقلال النفس عن البدن. مسكويه": تهذيب الأخلاق ص ٢-٨.

(٢) السابق ص ٥.

ولا تقوم الأخلاق النفسية على برهان بل على مقدمات مطلوب إثباتها مثل استقلال النفس عن البدن لبيان سعادتها ومفارقتها. والغاية الالهية كنتيجة هى التى فرضت هذه المقدمة [1]. والتحليل أقرب إلى العواطف الدينية منها إلى التحليل العقلى. وهى بداية الذاتيات الفارغة مثل "فان تشوقها أى ما ليس من طباع البدن"، وترك الخبر إلى الانشاء. إن رئاسة البدن للدماغ والقلب أشرف موضوعين فيه حكم شرف وقيمة. لذلك يتسم الفكر النفسى الاخلاقى بالتطهر وأحكام القيمة والتشخيص العاطفى، والاغتراب، والايمان والتعويض.

وتقوم الأخلاق على علم النفس الخالص السابق على التجربة، علم النفس العلوى، مصدر القياسات الصحيحة. ونظراً لخطأ الحواس لا يعتمد العقل على الحس. ومن ثم نشأت ضرورة وجود علم أولانى وإلا تسلسلت العلوم إلى ما لا نهاية. وهو على عقلى خالص، العقل والعاقل والمعقول فيه شىء واحد لا فرق فيه بين الذات والموضوع، بين المعرفة والوجود، بين الذات الانسانية والذات الالهية. فكلاهما خالص. ومثال مصادرات هذا العلم الأولانى تعريف بانها وسط بين طرفين [2].

ومعرفة النفس نظريا شرط كمالها العملى. فلا تحصل الفضائل إلا بعد تطهر النفوس من الرذائل، وهى أضدادها، الشهوات الرديئة الجسمانية، والنزوات الفاحشة البهيمية. وهذا لا يتم إلا بعد المعرفة [3]. وهناك قوة واستعداد وتهيؤ فى النفس قد تكون خيراً أو شراً طبقاً للارادة والردية.

والسؤال هو: هل وظيفة النفس الهرب حتى من أفعال الجسم أن التعاون معه والاتحاد به؟ لماذا اعتبار البدن سلبا واتهامه باللذات والفواحش والنزوات والمآكل والمشارب والمناكح وكأنا نقائص وكان الناس لديهم فائض منها؟ ثم تعود مشاكل البدن

---

(١) يعتمد مسكويه على رأى أرسطوطاليس فى بقاء النفس، السابق ص ٨٠-٨٣.

(٢) وهو أشبه بما يسمى فى الغرب الحديث علم المصادرات Axiomatics.

(٣) مسكويه: تهذيب النفس ص ٦-١٠.

ونفرض نفسها بالضرورة تحت صفاء النفس فينشأ النفاق، وفى أحسن الأحوال الازدواجية (١). ولماذا تكون المعارف والعلوم أفضل من العمليات والأفعال؟ هل هذا يونانى وافد أم تطهر واغتراب عن واقع معاش وثقافة مغتربة ؟

وتستمر الانشائيات والانفعاليات والذاتيات فى مزاحمة القسمة العقلية مثل "شوق النفس إلى أفعالها الخاصة". وهو نوع من النرجسية مثل العقل والعاقل والمعقول بناء على تشخيص انفعالى (٢). ويسهل إعطاء النصائح وصياغة الخطب لدرجة الخطاب الساذج، وفرق بين عالم التمنيات وعالم الواقع.

وبالرغم من أن الطبيعيات مستقلة عن الأخلاق إلا أنها مستعملة أيضاً فيه للتشبيه كان الأخلاق هو الأساس. والعلم الطبيعى يشارك فيه الإنسان من حيث هو بجن سائر الموجودات، الجمال والحيوان والإنسان، ولكنه يتفرد بعلم الأخلاق.

لذلك تنقسم قوى النفس قسمة ثلاثية شهيرة بصرف النظر عن مصدرها، الوافد أم الموروث، أفلاطون أم القرآن. وربما يعتمد كلاهما على العقل البديهى وعلى القسمة العقلية (٣). لكل منها مكان فى البدن، وفضيلة فى النفس. وهى من أسفل إلى أعلى القوة الشهوية أو البهيمية ومكانها الكبد، وفضيلتها العفة أو السخاء ضد الشره. وأحيانا يكون الجود بها نفاقاً. والقوة الغضبية أو السبعية ومكانها القلب وفضيلتها الشجاعة أو الحلم أنفا. والقوة الملكية، قوة النظر والفكر والتمييز. ومكانه الدماغ وفضيلتها الحكمة، والعلم استبصار. وتدل التشبيهات مثل ملكية وسبعية وبهيمية على أن الإنسان وسط بين الملاك والحيوان (٤). واحيانا تسمى القوى الثلاث البهيمية مثل الخنزير، والسبعية مثل السبع، والناطقة مثل الملك.

---

(١) انظر دراستنا: التفكير الدينى وازدواجية الشخصية، قضايا معاصرة جـ١ ف فكرنا المعاصر ص١١١- ١٢٧.

(٢) مسكويه: تهذيب الأخلاق ص ٨-١١.

(٣) وهى القسمة البديهية التي تقوم عليها مشروع "التراث والتجديد" فى جبهات الثلاث: الموقف من التراث القديم (الموروث)، الموقف ن التراث الغربى (الوافد)، الموقف من الواق٨ أو نظرية التفسير (العقل البديهى).

(٤) مسكويه: تهذيب الأخلاق ص ١٤-٢٢.

وتظهر هذه القوى النفسية على نحو ارتقائى كما هو الحال فى علم النفس الارتقائى المعاصر، ابتداء من الغذاء إلى الاشباع العاطفى إلى النطق وهو مناط التكليف. وهو آخرها ظهورا. وبالرغم من تعددها إلا أنها نفس واحدة. ثلاثة فى واحد وواحد فى ثلاثة كما هو الحال فى تصور الألوهية فى المسيحية فى علاقة الوحدة بالكثرة.

وتنقسم الآراء طبقاً لقسمة قوى النفس. فهناك آراء مهينة عادمة للأدب بالطبع وهى آراء النفس البهيمية. وهناك آراء عادمة للأدب وتنقاد له فى نفس الوقت. وهى آراء النفس الغضبية. وهناك آراء كريمة أدبية بالطبع وهى آراء النفس الناطقة.

والواجب على العاقل تكميل النفس العاقلة وإكمال نقائص السبعية والبهيمية. ومن واجباته أن يعرف ما ابتلى به الإنسان من نقائص جسمية ونفسية لاكماله بالغذاء واللباس والجماع ثم يلتمس الفضيلة فى النفس العاقلة التى صار بها إنساناً.

وتظهر الأخلاق الدينية فى تقسيم العدالة قسمة ثلاثية. فالعدالة بالنسبة للأسلاف وآداء الديون وتنفيذ الوصايا أقرب إلى النفس الشهوية. والعدالة بالنسبة إلى الإنسان وأداء الحقوق والأمانة والنصفة فى المعاملات وتعظيم الرؤساء أقرب إلى النفس الغضبية. والعدالة بالنسبة لله شكر المنعم ومعرفته أقرب إلى النفس الناطقة (١).

ولكل قوة من قوى النفس الثلاث آدابها. وهى آداب جميلة للفقراء والأغنياء على السواء، جميلة للفقراء واجمل للأغنياء. إذ تخترق الفضائل الطبقات الاجتماعية. وهنا يتم الانتقال من الأخلاق الفردية إلى الأخلاق الاجتماعية بمعنى العادات والسلوك والملابس وآداب المطاعم، والآداب المتنوعة (٢).

وتختلط آداب النفس البهيمية الشهوانية مع آداب النفس للغضبية السبعية. فالتنبيه

---

(١) السابق ص ٩٨-١٠٠.

(٢) وهو التحول من Ethics إلى Morals، Moeurs ، Ethiquete sociale، السابق ص ٣٨-٤٤/ ٥٠-٥١.

على مضار النبيذ والأشربة والمسكرة للبدن لأنها تحمل النفس على سرعة الغضب والتهور والاقدام على القبائح والقمة وسائر الخصال المذمومة. وهو تنظير للموروث لأسباب تحريم الخمر فى الشريعة.

وآداب المطاعم ليست فقط تمثلاً للوافد بل تنظيرا للموروث فى الطب النبوى [1]. فالغذاء للصحة لا للذة، دواء ضد الجوع [2]. وتختلف عادات الشعوب فى ذلك [3].

والآداب المتنوعة تجمع بين فضائل النفس البهيمية والنفس الغضبية. فبعد الغذاء الحركة، والبحث عن اللين والتملمه بالصوت، ثم التحرك بالآلات التى تخلق الشوق على الأفعال ثم الحواس والتخيل ثم الغضب ثم العقل والتمييز حتى الانتهاء إلى الغاية الأخيرة وهى الخير المطلق. وأول ما يظهر فى العقل الحياء مثل الصبى الذى يجب تربيته على حب الكرامة [4].

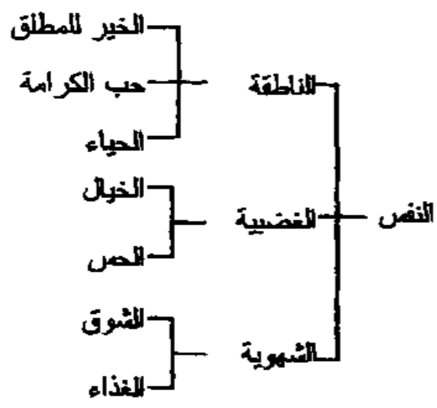
---

(١) وهى العبارة الشهيرة لموليير "يجب أن نأكل لنعش لا نعيش لنأكل". ويعطى مسكويه أربع عشرة نصيحة: لون واحد من الطعام، عدم المبادرة إلى الطعام فى حالة المجالسة، عدم النظر إلى ألوانه، عدم الإسراع والبلع، عدم تكبير اللقمة، عدم تلطيخ اليد، عدم النظر إلى الآخرين، أدنى الطعام الخبز بلا أدم، العشاء دون الغذاء حتى لا يكسل الناس بالنهار، منع اللحم، منع الحلوى والفاكهة، عدم الشرب أثناء الطعام، تحريم النبيذ.

(٢) آداب المطاعم، السابق ص ٤٩-٥٠.

(٣) عادة الأوروبيين العشاء دون الغداء على عكس عادة المسلمين اليوم. واليابانيون يأكلون بالعين، النظر إلى جمال الألوان والتنسيق.

(٤) آداب متنوعة، السابق ص ٥٠-٥٤.



وأولى الناس بالملابس النساء ثم الرجال ثم العبيد ثم الخول. ويلبس أهل الشرف البياض كما و الحال عند اليونان والرومان ومصر القديمة والعرب [1]. وكلها عادات متغيرة طبقاً للمجتمعات وأمزجة شخصية وميراث تاريخى لا يمكن تعميمه على كل الشعوب. هى أذواق أو عادات شعبية تختلف من فرد إلى فرد، ومن شعب إلى شعب، ومن لحظة تاريخية إلى لحظة تاريخية أخرى. وقد لا تكون صحيحة علمياً طبقاً لعلم أصول التغذية، ولا يمكن فرضها بقوانين أو نصائح أو حتى فى دروس الصحة النفسية التى قد تضعها الدولة ضمن المقررات الدراسية. وكلها نصائح سلبية، نواهى وزواجر ممنوعات. وقد تضاد السلوك الفطرى والاحساس التلقائى.

وكل فضيلة رئيسية من الفضائل الثلاث، السخاء أو العفة، والشجاعة، والحكمة تحوى فضائل فرعية مستنبطة منها [2]. ويلاحظ على هذا التفريع عدم الدقة فى إحصاء الفضائل الفرعية وتشابه بعضها مثل صفاء الذهن وجودة الذهن. كما أن تعريفات الفضائل الفرعية يغر دقيق مثل جعل العفة متصلة بالمال والدنيا مثل الحرية فضيلة يتكسب بها المال من وجه ويعطى منوجه ثان وتمنع من اكتسابه من وجه ثالث. فهى حرية مشروطة. وهو معنى غريب فى هذا السياق. والقناعة تساهل فى المأكل والمشارب والزينة. والصبر فرع لأكثر من فضيلة مثل العفة والشجاعة. وتوضع فضيلة فرعية تحت فضيلة فرعية أخرى مثل السخاء، ولا توضع فضائل فرعية تحت أخرى مشابهة مثل الحكم مع الحكمة، والحلم مع الشجاعة، والسخاء مع العفة. ومعظمها يدخل تحت العدالة. وتبدو الفضائل الفرعية أشبه باستنباط عن طريق حاسب آلى يمكن أن يستنبط

---

(١) الملابس، السابق ص ٤٨-٤٩، وربما يكون أيضاً تمثلاً، لوافد كتاب بروش فى تأديب الأحداث والصبيان.

(٢) يتضمن السخاء: الكرم، الايثار، النيل، المساواة، المسامحة، وتحتوى الشجاعة: كبر النفس، النجدة، عظمة الهمة، الثبات، الصبر، الحلم، عدم الطيش، الشهامة، احتمال الكدر، وتتفرع من العفة: الحياء، الدعة، الصبر، السخاء، الحرية، القناعة، الدماثة، الانتظام، حسن الهدى، المسالمة، الوقار، الورع. وتضم الحكمة: الذكاء، الذكر، التعقل، سرعة الفهم وقوته، صفاء الذهن، جودة الذهن، سهولة التعليم، مسكويه، تهذيب الخلاق ص ١٤-٢٢.

أخرى بحساب آخر. إذا تعددت المداخلات تعددت المخرجات. هو تنظير رياضى للفضائل فى جداول حسابية من أجل وضع أخلاق عامة شاملة تقوم على العقل الخالص وليس على الفخر بالآباء والأسلاف. وقد تتغير أسماء الفضائل إذا ا تعدت الأنا والآخر. وكلا وصف لما ينبغى أن يكون طبقاً للعقل دون تحليل للأوضاع الاجتماعية وديناميات الأفعال الخلقية. والرذائل أيضاً ثنائية ولكنها ثنائية متشابهة وليست متضادة. وكلها فى مضادات الشجاعة وليست الحكمة أو العفة أو العدالة [1]. وكلها لها وسائل للعلاج [2].

أ- **العدالة وسط بين طرفين.** والعدالة مجموع الفضائل الرئيسية الثلاث: العفة والشجاعة والحكمة. وتتضمن بدورها فضائل فرعية [3]. ويلاحظ عليها أنها من حيث الصياغة والشكل تتراوح بين المفرد لفظاً والمثنى والعبارة الشارحة. كما تتراوح بين الإثبات والنفى أى الأمر والنهى عند الأصوليين. وتظهر الفضائل والألفاظ الدينية مثل الحد والقذف والقتل والقطع والدين والله مما يدل على أن الفضائل فى مجموعها تحويل للشريعة إلى أخلاق. ويُعرف ما ليس بعدل دون تفضيل أنواع الظلم أى الحد سلباً. ويرتبط ما ليس بعدل بالواقع الاجتماعى والاقتصادى، وصف ما هو كائن فى حين يقوم

---

(١) أهم الرذائل: العجب والافتخار، المزاح والتية، الاستهزاء، الضرر والضيم، المقتنيات والجوهر النفيس، الغضب، الجبن والخوف، الخوف، الحزن.

(٢) يحيل مسكويه إلى رسالة ابن سينا "فى دفع الغم من الموت" بالغرم مما بينهما من تناقس. ولا يشير إلى الكندى فى رسالته "فى دفع الأحزان"، السابق ص ١٧٢-١٧٩.

(٣) هى واحد وعشرون فضيلة هى: الصداقة، الألفة، صلة الرحم، المكافأة، حسن الشركة، حسن القضاء، التودد، العبادة، ترك الحقد، مكافأة الشر بالخير، استعمال اللطف، ثوب المروءة فى جميع الأحوال، ترك المعاداة، ترك الحكاية عما ليس بعدل مرضى، البحث عن سيرة من يحكى عنه العدل، ترك لفظ واحد لا خير فيها لمسلم وفضلاً عن حكاية توجب حداً أو قذفاً أو قتلاً أو قطعاً، ترك السكون إلى قول سفلة الناس وسقطهم، ترك قول من يكدى بين الناس ظاهراً باطناً أو يلحف فى مسألة أو يلح بالسؤال فان هؤلاء يرضيهم الشىء اليسير فيقولون لأجله قبيحاً، ترك السترة فى كسب الحلال وترك ركوب الدناءة فى الكسب لأجل العيال، الرجوع إلى الله وإلى عهد وميثاقه عند كل قول يتلفظ به أو لحظ يلحظه أو فطرة فى أعدائه وأصدقائه، ترك اليمين بالله وبشىء من أسمائه وصفاته رأساً، السابق ص ١٩.

العدل على وضع ما ينبغى أن يكون. ويدخل كل شىء فى العدالة. فهى الفضيلة الشاملة. ومن ثم يغيب الحد الجامع المانع لهاز وكثير منها يغلب عليه أخلاق التسامح مثل ترك الحقد، مكافأة الشر بالخير، ترك المعاداة. والبعض منها أخلاق المثال والتأسى والقدوة كما هو الحال فى سنة الرسول وهو فى النهاية تقليد [1]. وهى فى النهاية مجرد نصائح إنسانية عامة لا تحتاج إلى تقنين أخلاقى فى وصايا ومواعظ [2].

وتنقسم العدالة ثلاث أقسام: الأولى بالنسبة للأسلاف، آداء الديون وإنفاذ الوصايا. والثانية بالنسبة للإنسان، آداء الحقوق، وتأدية الأمانة والنصفة فى المعاملات، وتعظيم الرؤساء. والثالثة بالنسبة لله مثل شكر المنعم ومعرفته. يجمع مسكويه هنا بين الوافد (أرسطو) والموروث. ومع ذلك صلب العدالة فى النوع الثالث مما يدل على أولوية الموروث على الوافد ليس فقط من حيث المضمون الذى قد يكون مغتربا بل من حيث التعبيرات مثل رب العالمين، الخالق عز وجل، بالاضافة إلى التصورات الدينية مثل العناية والخلق والشكر والعبادة فى مقابل المحرك الأول والعلة الأولى. وتظهر مصطلحات الوافد طبقاً لظاهرة التشكل الكاذب. وتظهر العدالة بالنسبة للخالق فى الأخذ والعطاء أى المعرفة وشكر المنعم. وقد يتساءل البعض. أليس بالعدالة الالهية بعض لجوانب التجارية والربحية كما هو الحال عند الصوفية؟ ولماذا لا تكون الأخلاق ذاتية، قيمتها فى ذاتها لا فى غيرها، داخلها وليس خارجها؟ [3].

وتشبه الأخلاق الالهية بالأخلاق الملكية. فهل الله ملك أم الملك اله؟ أيهما أصل وأيهما فرع؟ العائل أم العائلة، الملك أم المدينة، الراعى أم الرعية؟ الله أم البشر؟ ولماذا

---

(١) يرفض كانط أخلاق الأمثلة التقليد.

(٢) مثل: إكرام الزوجة والأهل والعشيرة والجار والصديق والحبيب وأصحاب المعرفة الباطنة، وعدم الافراط فى حب المال لما قد يصده عن استعمال الرأفة وامتطاء الحق ويضطره إلى الخيانة والكذب والاختلاف والزور ومنع الواجب وبيع الدين والمروءة دون إرادة وجه الله الذى لا يشترى بمال.

(٣) السابق ص ٩٨-١٠٠. ويشير مسكويه إلى كتابى جالينوس، التشريح، ومنافع الأعضاء لينشئ داخل الشرح إلهيات أرسطو، الله كملك العدل.

لا يكون الأعلى والأدنى على مستوى واحد أمام قانون الاستحقاق أحد قوانين العدل؟ وأيهما أفضل تصوير الله على أنه ملك الملوك أو أنه أقرب إلى البشر من حبل الوريد؟ وما الضامن لصلاح الملك؟ وكيف ينشأ هذا التصور في مجتمعات تثور ضد الملكية وتفضل أن تتصور الله في صورة قائد المقاومة؟

ولما كانت الفضيلة بين طرفين تقابل الفضائل الأربع رذائل ثمان [1]. صحة النفس الفضائل الأربع وحرص النفس الرذائل الأربع، ومرض النفس الرذائل الأربع. والعدالة في مقابل الجور. والأمراض النفسانية مثل الخوف والحزن الغضب وأنواع العشق الشهواني ضروب من سوء الخلق.

والعدالة أساس الكون، وقيام السموات والأرض. فالعدالة ليست فقط في النفس بل في العالم، في الفعل بل في الكون. والأرض وسط السماء لا تميل ولا تميد. والإنسان وسط بين الحيوان والملاك، بين الأنعام والملائكة.

وفضيلة الاعتدال هو الذي يرد إليه الوحدة بعد الكثرة. العدل في الاجمال. والاعتدال في الأثقال، والعدالة في الأفعال. وكلها مشتقة من معنى المساواة، وهي أشرف النسب في صناعة الحساب. لا تنقسم وليس بها أنواع. إذا لم توجد الوحدة وجدت النسبة. والنسبة تتضمن الوسط وقد يكون منفصلاً أو متصلاً طبقاً للنسبة العددية أو المساحية أو التأليفية. فالعدل فضيلة في العلوم الطبيعية والعلوم الرياضية وفي العلوم الإنسانية على حد سواء[2]. والسؤال هو: هل الخلاق نسبة رياضية وهل تقاس الأخلاق على الرياضيات أم أن الفعل الخلقي له منطقة الخاص الذي قد يكون أحيانا خارج النسبة [3]؟

---

(١) الحكمة وسط بين السفة والبلة. والشجاعة وسط بين القهور والجبن. والعفة وسط بين الشرة والخمود، والعدالة بين الجور والمهانة، الظلم والانظلام، معرفة المرأ عيوب نفسه، السابق ص ١٥٥-١٥٧.

(٢) السابق ص ١٠٣.

(٣) السابق ص ١٢/٩٣. ويحيل مسكويه إلى مختصر له في صناعة العدد.

والحقيقة أن الوسط حالة افتراضية، أمنية وتمنى، لا وجود لها. فالوسط باستمرار أقرب إلى أحد الطرفين، الإفراط أو التفريط. الوسط هو ما بين الأطراف، مساحة كبيرة لا يمكن تثبيتها كوسط حسابى. لذلك كان تعريفه عبارة شارحة أو تصويراً أو تشبيها أكثر منه تحديداً عقلياً. كما يصعب إيجاد أسماء له لأنه يدل على معانى عديدة نظراً للمساحة الواسعة التى يشغلها بين الأطراف. فيصعب وجود الوسط ثم التمسك به وإلا كان قيدا على الفعل وليس طبيعة له؟

كما يصعب إيجاد الأطراف لكل فضيلة، فرداً فرداً. فالفضائل فى حاجة إلى قانون عام لأن الأشخاص تتعد إلى مالا نهاية. وهذا هو السبب فى وجود القياس الشرعى. هناك فروق فردية للوسط والأطراف.ما قد يكون وسطا عند البعض قد يكون طرفا عند البعض الأخر. وما قد يكون طرفا عند واحد قد يكون وسطا عند آخر. والأطراف أكثر من الوسائط، والوسائط وأكثر من الأطراف. إذ أن لكل وسط أكثر من طرفين، ولكل طرفين أكثر من وسط. وبالتالى تكون الشرور أكثر من الخيرات، والرذائل أكثر من الفضائل. الأواسط لا نهاية لها والأطراف محدودة.

والطرفان يلتقيان. فهما طرف واحد فى دائرة واحدة وسطها المركز. وقد يكون أحد الطرفين أقرب إلى الفضيلة من الطرف الآخر. فالتبذير أقرب إلى الكرم منه إلى البخل.والتهور أقرب إلى الشجاعة منه إلى الجبن. وليس للوسط ميزة على الاطلاق وللأطراف عيوب على الأطلاق. بل كان كبار المبدعين والعباقرة أقرب إلى الأطراف منهم إلى الوسط. ويفرض الواقع أحيانا سلوكاً يتجاوز أخلاق الوسط المتناسب إلى سلوك أقرب إلى الأطراف مثل حالات الثورة والغضب والمقاومة والهبات الشعبية.

ب- **التربية وتهذيب النفس.** ونظراً لأن الأخلاق تجمع بين النظر والعمل تحولت من علم الأخلاق إلى علم التربية وتهذيب النفس. والتربية ليست للأنسان وحده بل للطبيعة كلها وهى متجه نحو الكمال. تحدث للنبات والحيوان بمعنى الشوق، وهو المعنى العام. كما تحدث للطبيعة كلها وهذا هو المعنى الخاص. وتعطى الإنسان كماله الأخير. وهو

طريق طبيعى ويشتبه فيه بفضل الطبيعة وهذا هو المعنى الأخص. ويكون الشوق طبقاً لقوى النفس الثلاث: الغذاء للشهوية، والمحبة والكرامة للغضبية، والمعارف والعلوم للناطقة [١].

وكما ترتبط الأخلاق بالتربية ترتبط التربية بالطبيعة. فالتفاضل فى القيمة ينعكس أيضا فى التفاضل بين صور الموجودات، مثل التفاضل بين الجماد والنبات والحيوان. يزيد النبات على الجماد والتغذى والنمو والتوليد، جذب الغذاء وطرد الفضلات.وكل مرتبة عليا أشرف من المرتبة السفلى.

ثم تظهر العواطف والإنفعالات والأحساسات مثل اللذة والأذى والمنافع والمضار. وهنا يظهر الدين، ميدان العواطف والأنفعالات، (الإيمان والعقيدة)، والمنفعة والضرر(الشريعة). لذلك كانت انفعالات النفس أحد الموضوعات الطبيعية.وقد سلحت الطبيعة الحيوان بالقرون والأنياب والمخالب والحوافر للدفاع. كما سلحت البعض الآخر بالمراوغة والدهاء. وذلك يكشف عن حكمة الله فى الطبيعة. والشوق إلى المعارف والعلوم هو أيضاً كمال للتحليل الطبيعى وكأن الشوق مقولة طبيعية للحركة [٢]. ثم يتم الانتقال إلى الواجب على الحاكم بطريقة تبدو غير طبيعية مع أن" الدافع الحيوى" يستمر من الطبيعة إلى النفس إلى الأخلاق إلى الدين إلى السياسة. فواجب الحاكم واجب طبيعى بهذا المعنى [٣]. وإذا وصل الحيوان إلى الأنسان بعد التطور من الجماد إلى النبات إلى الحيوان، وظهرت الأنفعالات والأحساس باللذة والأذى، والمنفعة والضرر يظهر الدين. فالدين مرتبط بالانفعالات والمنافع [٤]. فالدين لا يظهر إلا فى التطور. وهو تنظير

(١) السابق ص ٣٢– ٣٨.

(٢) كما هو الحال عند أرسطو.

(٣) مسكويه: تهذيب الأخلاق ص ٤٦– ٥٤.

(٤) الشوق إلى المعارف والعلوم ، السابق ص ٥٤–٥٧/٦٠–٦١، والاختلاف فى التطور بين الأحياء عند داروين اختلاف فى الدرجة وليس فى النوع، وعند برجسون فى النوع وليس فقط فى الدرجة. فالتطور عند داروين يقوم على الاتصال، وعند برجسون على الانفصال.

للموروث ﴿أمن يجيب المضطر إذا دعاه .... ﴾، ﴿فلما كشفنا عنه الضر كان لم يدعنا بالأمس﴾. وصفا لواقع وليس تشريعا لمثال. وبالوصول إلى العقل تظهر النبوة.

والسؤال هو: هل لو استمر التطور يختفى الدين كما ظهر فى التطور بعد أن يكتمل الوعى الانسانى عقلا وارادة وتتحقق العناية الالهية فى الطبيعة؟ هل يتطور الدين بمعنى الشعائر والطقوس والعقائد إلى المنطق ثم من الحكمة إلى الدين من جديد، من تاريخ النبوة إلى خاتم الأنبياء إلى الدين من جديد بالمعنى الإشراقى، من الإيمان باحثاً عن العقل، إلى العقل باحثا عن الإيمان إلى التوحيد بين العقل والإيمان، من الدين إلى الفلسفة ومن الفيلسوف إلى الفيلسوف إلى النبى إلى وحدة النبى والفيلسوف (١).

ووسيلة الارتقاء الخلقى ضبط النفس، والانعزال عن الناس خوفاً من رذائلهم فى "تدبير المتوحد"، النوابت بمصطلح ابن باجه. ويتم ذلك عن معرفة المرء عيوب نفسه، تمثلاً للوافد وتراكما للموروث (٢). ويبدأ ذلك بالمحافظة على الصحة، صحة الجسد، فالأخلاق ليست علماً نظرياً يقنن ما ينبغى أن يكون أو يقرر ما هو كائن بل هو علم عملى يهدف إلى تغيير سلوك الناس. مثله مثل الطب الذى به تبرأ الأجساد. والأخلاق أيضاً علم تصح به الأبدان والنفوس معاً. والأخلاق الفزيولوجية تقابل الأخلاق الرياضية. الأولى تفسير مادى والثانية علاج عقلى رياضى. فالغضب حركة للنفس يحدث به غليان دم القلب شهوة الانتقام. وينقد مسكويه الخطأ الشائع فى تسمية الغضب رجولية.

والسؤال هو: هل للفضائل والرذائل تفسير فزيولوجى أم أن لهما تفسير نفسى روحى معيارى؟ هناك تصور هندسى للوسط فى الفضائل وفزيولوجى مادى للرذائل.

---

(١) السابق ص ٥٦-٥٩. عند جويو إذا تطور الدين وصل إلى العلوم الإنسانية والفن. فالدين لا مستقبل له كما عرض فى كتاب "لا دينية المستقبل" ورد عليه ادواردفون هارتمان فى "مستقبل الدين"، وهو الاشكال الرئيسى فى فلسفة الدين، اليهودية والمسيحية والإسلام والذى عرضه هيجل فى آخر "ظاهريات الروح". انظر كتابنا: نماذج من الفلسفة المسيحية، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية١٩٦٨.

(٢) تمثل الوافد من جالينوس فى حفاظ الصحة على النفس ومن الكندى فى علاج الخوف من الموت. معرفة المرأ عيوب نفسه، السابق ص ١٧٢-١٧٩/١٥٥-١٥٧/١٦٧.

الفضائل أخلاق رياضية والرذائل أخلاق فزيولوجية. الأولى للأوساط والثانية للأطراف. الوسائط عقل والأطراف حس. فهناك نوعان من الأخلاق. وعلاج الرذائل مجرد دعوات ومواعظ. والذين قليل فى علاج الرذائل كثير فى الدعوة إلى الفضائل، كثير فى التشخيص قليل فى العلاج [1].

وأحياناً تظهر الأخلاق الطبقية. فأولاد الأغنياء أكثر حاجة إلى التأديب من أولاد الفقراء، وهو ما يخرج من الأخلاق النفسية إلى الأخلاق الاجتماعية، ومن الأخلاق المعيارية إلى الأخلاق الوضعية. والفقراء أقرب إلى الفضائل من الأغنياء، والأغنياء أقرب إلى الرذائل من الفقراء [2]. فالأخلاق وظيفة طبقية يتحايل عليها الفقراء من أجل البقاء، والأغنياء من أجل الثروة، والطبقة والوسطى من أجل المحافظة على القانون والنظام.

وأحياناً تكون الطبقة طبقتين. فكل فضيلة ينظر إليها من جانب الملك أو المملوك، الحاكم أو المحكوم، الحر أو العبد، الرجل أو المرأة. فالأخلاق تعرف بالأضداد. وخطورتها فى تأديب الأحداث بها، أخلاق للقاهر وأخلاق المقهور. هل كان مسكويه خائفاً من تحليل الواقع الاجتماعى حتى النهاية لا يصطدم بالسلطة أم أن الموضوع كان هامشياً فى "تهذيب الأخلاق" ولم يصل إلى بؤرة الشعور؟ وربما كان متوسط الذكاء، غبيا بين أغنياء، عييا بين أدعياء كما يصفه أبو حيان [3].

وتتحول الأخلاق إلى تأديب عن طريق المعلم. فتبدو العلاقة النفسية بين المعلم والتلميذ فى استعمال الضرب للتأديب دون صراخ من ضرب المعلم، وإعطاء المعلم أجره فضة وذهباً، وطاعة الوالدين والمعلمين دون اعتراض أو تساؤل مع أن التقليد ليس مصدراً من مصادر العلم، وتعود ضبط النفس وعدم تعبير أحد بالقبيح بل مكافأته على

---

(١) السابق ص ١٦٢/١٧٢/١٧٦-١٧٧/١٧٩/١٨١.

(٢) لذلك جعل ماركس الدين أفيون الشعب، ونقد نيتشه أخلاق العبيد.

(٣) مسكويه: تهذيب الأخلاق ص ٥٠-٤.

الجميل. ثم يعطى مسكويه تفصيلات هذه الآداب فى صف آداب ومواعظ ووصايا، أوامر ونواهى، تقنينا لما ينبغى أن يكون. مهمة التربية التخلص من الآلام وهى الغاية الرئيسية للأخلاق الشرقية خاصة الهندية. ومعظمها أفعال طبيعية لا تحتاج إلى وصايا. يكفى فى ذلك الذوق الطبيعى. وبعضها ينم عن أخلاق الخاصة مثل الأدباء الذين يسمح لهم بالشراب وحدهم دون العامة (١). والبعض منها أذواق شخصية لا تتفق مع وصايا القرآن مثل العمل ليلاً والنوم نهاراً! والبعض الآخر مضاد للفلسفة الطبيعية أساس التهذيب مثل تأجيل الوطء للشباب مع أن وصايا الرسول الاسراع به. وهى أخلاق تقليدية شائعة فى معظم المجتمعات الشرقية. وما زال الكثير منها سائدا فى اليابان المعاصرة.

٣- **الأخلاق الالهية.** ويظهر الله من ثنايا الفضائل ومن قلب الأخلاق متربعا على عرشها دون إثبات وأدلة كما يفعل المتكلمون، إستباقا للحوادث وقفزا على المقدمات. لذلك تبدو الأخلاق الإنسانية أخلاقا إلهية. ومن ضمن الفضائل الفرعية للعدالة الرجوع إلى الله وإلى عهده وميثاقه. وبعد الحديث عن الإنسان، وأنه أشرف الموجودات يتم اكتشاف الله من خلاله كعلامة على الشرف. فالإنسان وسيلة والله غاية. وفى تصنيف الخيرات طبقاً للمقولات يظهر الله فى مقولة الجوهر مما يدل على العلاقة الوثيقة بين الدين من ناحية

---

(١) وذلك مثل: عدم حضور مجالس الشراب إلا أن يكون فيها أدباء، عدم الطعام قبل تعلم الأدب، منع خفاء الأفعال أى العمل العلنى ضد العمل السرى، منع النوم الكثير ليلاً، والنوم بالنهار وهو ما يناقض ﴿وجعلنا الليل لباسا والنهار معاشا﴾، منه الوطء حتى يصلب العود مع أن الشباب فى حاجة إلى الوطء أكثر من الشيخ، تعليم المشى والرياضة من أخلاق البدن، عدم الكشف الأطراف حياء طبقاً لفضيلة الحجاب، عدم الاسراع فى المشى مع أن الرسول وعمر كانا يهرولان، عدم إرخاء اليدين بل ضمهما إلى الصدر مع أنه مباح فى الصلاة، عدم تربية الشعر وقد كان تقليدا عرابيا حماية للرأس من وهج الشمس، عدم التنزين بملابس النساء طبقا لحديث "لعن الله المتشبهين بالنساء من الرجال"، تحريم الخاتم إلا وقت الحاجة (مثل الخطبة)، عدم افتخار الإنسان بما يملك، رفض القرابة والوساطة، عدم البصق والتمخط والتثائب، عدم وضع رجل على رجل ولا ضرب تحت الذقن بالساعد ولا استناد الرأس على اليد ربما علامة على الخيلاء والحزن، وعدم الكذب والحلف إلا صدقا، ولا حاجة إلى جلوس الصبى على اليمين، مع قلة الكلام فى الإجابة، والاستماع إلى الكبير فى السن. آداب متنوعة، تهذيب الأخلاق ص ٥٠-٥٤.

والمنطق والطبيعة والميتافيزيقيا من ناحية أخرى. السؤال هو: أيهما أصل وأيهما فرع أم أن كليهما بنية للذهن البشرى؟ ومن ثم يتفق الوافد والموروث بصرف النظر عن مصدريهما فى بنية واحدة. والنفس إلهية، قوة غير جسمانية، مستعملة لمزاج خاص ومربوطة به رباطاً طبيعياً وإلهياً. فترى مشاهدة وعياناً. ويلحقها ضروب التغير المشاهد بالحس. والنعم الموجودة فى ذواتنا هبات من الله (١).

وتظهر الأخلاق الدينية فى الفضائل وتختفى فى الرذائل. وتظهر فى كل فقرة وفى كل مقال لدرجة التكرار. يبدو أن الأخلاق المعيارية كلها فكر دينى، وجود الله، وخلق العالم، وخلود النفس (٢). فمن السهل تحويل الأخلاق الدينية إلى ممارسات عملية. كما تظهر الأخلاق الدينية فى ترتيب الفضائل. فالأخلاق إما اتجاه إلى العالم المحسوس أو تخليص النفس من الهواء والانفعالات أو اتجاهها نحو الله. ويختلف التوجه نحو الله بحسب الشوق والمعاناة، وبحسب الطبائع والعادات والمنازل والمواقع والهم. وليس من العدل حب المال الذى قد يؤدى إلى بيع الدين. والأخلاق الالهية لا تعتمد على آلات ولا شوق إلى الماضى، ولا تشيع لحال، ولا خوف أو فزع، ولا شغف بحال، ولا طلب لحظ، ولا حاجة للبدن أو النفس بل الخير العقلى المحض. وتختلف بحسب الهمم والشوق والمعاناة وقوة التمييز وصحة الثقة والمنزلة من الفضيلة والتشبيه بالعلة الأولى، المبدأ الأول، خالق الكل. وطلب الرياسة ومحبة الكرامة ضد الغاية لذاتها. فالدين أعلى من المنطق والسياسة. وأعلى نصيحة الهناء بنعمة الله والاستعداد للآخرة (٣). ويعنى الالحاد عند مسكويه الخروج عن سمة الحكمة وسنة الشريعة وإنكار الحياة الأخرى. فى حين يرى الأخلاقى أى المؤمن عالم الفضائل عالم البقاء، وعالم الرذائل عالم الفناء. فماذا تعنى الأخلاق الالهية؟ هى تعبير عن تمن ومطلب الكمال كما هو الحال فى علم الكلام

---

(١) مسكويه: تهذيب الأخلاق ص ٦/١٥/١٩/٣١/٣٤/٣٨- ٣٩/ ٤٣-٥٤/ ٦٤.

(٢) وهذه هى المذاهب اليونانية الثلاثة، أفلاطون وأرسطو وسقراط. وقد لاحظ ذلك رويس فى فلسفة الدين، تفسير الدين فلسفيا وتأويل الفلسفة دينياً، السابق ص ١٩/ ٤٧ – ٤٨.

(٣) السابق ص ٧٢ – ٧٤/ ٤٥ – ٤٨.

ون الاحالة إلى شئ فى العالم الخارجى، وقد يكون نوعا من الاغتراب خروج الإنسان عن ذاته واغترابه فى غيره، وبالتالى يمكن القضاء على الاغتراب والعودة إلى الموقف الشرعى. ولا يهم نشأة العالم الطبيعى بل التوقف عن الحكم. الله تعبير أدبى انشائى يكشف عن البعد المثالى فى الشعور.

والأخلاق الالهية هى الغالبة على الأخلاق الجغرافية والإنسانية والنفسية والاجتماعية والسياسية وكأنها مشروطة باغتراب وترك العالم. وهى أقرب إلى التصوف العقلى أو التصوف الخالص، مثالية وتطهر. غايتها العناية والتدبير على القصد الثانى وكأن الغاية المادية أقل من الغاية فى ذاتها.

ويمكن التحول من الأخلاق الالهية إلى الأخلاق الإنسانية اتساقا مع روح العصر وكشفا لغاية الوحى، وتحقيقاً للقصد الالهى (١). بعد ذلك يمكن التحول من الإنسان العام إلى الإنسان الخاص، ومن الإنسان المثالى إلى الإنسان فى سياقه الاجتماعى، ومن الكمال النظرى الأول، العلم بأمور الموجودات على الترتيب الالهى إلى الكمال النظرى الثانى، العلم بالأوضاع الاجتماعية على الوضع الإنسانى (٢).

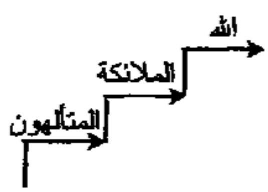
أ- **أخلاق الملائكة.** وتبدو أخلاق الملائكة نموذجاً للخلاق الالهية وأخلاق المتألهين، معياراً للأخلاق، ورمزاً لعالم القيمة. وبالرغم من تفاوتهم فى المراتب، يصل المتألهون إلى درجة الملائكة (٣). والكل سعداء فى سعادة تامة وعلى مستوى المطلق لا فرق بين الوافد والموروث، بين أرسطو الذى يتحدث عن الله والملائكة والقرآن. فالله

---

(١) وقد تم تحقيق ذلك القصد فى من العقيدة إلى الثورة".

(٢) وقد قام فيورباخ بذلك من قبل.

(٣) مسكويه: تهذيب الأخلاق ص ١٤٠ – ١٤٢.



هو القاسم المشترك بينهما كموضوع، والعقل قاسم مشترك بينهما كذات. وقد استعمل الوافد اللفظ ليس بمعنى المطلق بل مجرد تشبيه.، فمن أحب الله وعاهده كما يتعاهد الأصدقاء أحسن اليه. لذلك جعل الحكيم يفرح بلذة الحكمة دون غيرها. الحكيم السعيد التام الحكمة هو الله ولا يحبه إلا السعيد الحكيم بالحقيقة. فالشبيه يسر بالشبيه. لذلك صارت هذه السعادة أعلى من السعادة الإنسانية مبرأة من القوى النفسانية بل موهبة من الله لمن اصطفى من عباده.

ولا يضاف إلى هذا المعيار الملائكى عالم آخر نسبى، رد الودائع، وعدالة التجار، ونجدة المحتاجين، ونفقات المعوزين، وضبط النفس الشهوية، وفضيلة العفة، والغذاء المكون للاسطقسات الأربعة. ولا يحتاج الأبرار المطهرون إلى الفضائل الأنسية، والملائكة منزهة عنها. والله خير بسيط يدركه العقل الخالص. يتقرب إليه الإنسان ويطلب مرضاته بقدر الكافة، ويتقبل أوامره قد المستطاع. ومن أحب الله على هذا النحو أحب الله حقاً، واستحق لقب خليل الله.

وتظهر أخلاق الملائكة من قسمة قوى النفس الثلاثية، من جانب النفس الناطقة، نفس عالم الملائكة. فالملائكة معيار خلقى للبشر، وكما يظهر فى التعبيرات الشعبية الأدبية والتى تعنى استحسان الكمال الأقصى. والملك الحقيقى ليس الملك فى الدنيا نعيما بل هو ملك الحياة الأبدية سواء كان ذلك اغتربا أو تعويضا أو تمنيا.

وتعبر هذه الأخلاق الملائكية عن الرغبة فى عالم أفضل، وأمل فى معيار واحد عام وشامل للأخلاق. وهو تمنى عن طريق السلب. هو رمز للشئ فى ذاته والتى يبغيها السعيد الكريم. أليس هذا اغتراب وتطهراً وهدما للمجتمع وهو ما ينقده مسكويه نفس بنقده الزهد؟ وهل يفرح الله بالحكيم فى برجه العاجى متأملاً الخير فى ذاته أم بالعامل الذى يكد ويكدح ويسعى فى الأرض دون أن يجف عرقه ويأخذ أجره؟ وهل يعتنى الله بالسعداء أم بالأشقياء؟ أليس هذا قلباً، التفكير فى الله بدلاً من التفكير فى العالم كما هو الحال فى علم الكلام؟ هو إذن مجرد خطاب إنشائى، تشبيه صداقة الإنسان لله بصداقته للآخرين، ثم قلب

الأفقى رأسياً بسبب الاغتراب والضيق واليأس والفشل واستسهال المعارك. وماذا عن لذة الشهادة والعمل والكفاح تنفيذاً للأمر الالهى ﴿يأيها الإنسان إنك كادح إلى ربك كدحاً فملاقيه﴾؟ وتظهر المقولات الإنسانية فى وصف الله بالسعيد التام الحكمة والخير مثل علم الكلام وهى ألفاظ خلقية وليست ألفاظاً طبيعية أو من ما بعد الطبيعة. وبعد استعمال المقولات الإنسانية للوصل إلى الله تتم إزاحتها، ويتحول الله إلى شخص، إلى جوهر عقلى خالص بعيداً عن العالم لبعد أن نشأ منه. هل المر مجرد لياقة واستحسان عقلى وذوق وإحسان أم عمل وكفاح وكد وعرق؟ هل هى علاقة خاصة بين الحكيم والله أم علاقة عامة بين الله والأمة والتاريخ؟[١]. ولم الفصل بين المطلق والنسبى؟ هل هو من آثار التنزيه المجرد؟ هنا الحلول أوقع أو التنزيه الحال، التنزيه الفعال.

وتقوم الأخلاق غير الالهية على الخداع والمزايدة لعدم اتخاذ الله والملائكة معياراً للأخلاق يحمى السلوك والأخلاق من النفاق والتستر بالملائكة على أفعال الشياطين أو المزايدة والبحث عن الحد القصى لدرجة الاغتراب والخروج من العالم كلية واسقاطه من الحساب، وهو ميدان العمل الأول وتحقيق الكمال [٢].

ولما كانت الموجودات ثلاثة: حيوان إنسان وملاك كانت الطبقات ثلاثاً: دنيا ومتوسطة وعليا. وكان الناس عامة وفقهاء وصوفية [٣]. وهذه الأخلاق للراعى والرعية، نموذجاً الشجاعة الحقة قولاً وعملاً، سلوكاً وتجربة، وهى أخلاق البطولة والتضحية [٤]. وتظهر الأشعرية كمنة فيها كأساس للتصوف مثل العون والتوفيق والهداية [٥].

---

(١) وقد ركز على ذلك للشاعر الفيلسوف محمد اقبال.

(٢) السابق ص ٣٥ – ٣٨.

(٣) الموجود: ملاك – إنسان – حيوان. الناس: صوفية – فقهاء – عامة. الطبقة العلمية: عليا – متوسطة – دنيا.

(٤) "ولذلك يجب أن يعظم الشجاع ويشح بنفسه. وحقيق على السلطان خاصة والقيم بأمر الدين والملل أن ينافس فيه ويجل قدره، ويعلى خطره، ويميزه عن سائر من يتشبه به"، السابق ص ٨٩.

(٥) من العقيدة إلى الثورة، جـ٣ العدل، أفعال الشعور الداخلية ص ١٨ – ٧٤.

ب- **العبادة**. والعبادة طريق الوصول إلى الله. وهى ما يجب على الإنسان لخالقه، وسبب الاتصال به. وأشكالها متغيرة طبقاً للزمان والمكان، وهى على أربعة مراتب. الأولى صلوات وصيام، وخدمة هياكل ومصليات وقرابين كما يقنن الفقه. والثانية الاقرار بالربوبية والاعتراف باحسانه وتمجيده بحسب استطاعته كما ينظر المتكلمون، الثالثة التقرب إليه بالاحسان إلى المستحقين بالمواساة والحكمة والموعظة كما يريد علماء الأخلاق. والرابعة التفكر فى الالهيات وزيادة معرفة الله حتى تتكامل الوحدانية الخاصة كما يفعل الحكماء. والخامسة والأخيرة التفرد بها والاختلاف فيها حسب طبقات الناس ومراتبهم فى العلم، وهو الصوفية خاصة الخاصة. وهذا تنظير للموروث وليس تمثلاً للوافد، العقل الذى يكشف هويته مع الطبيعة والوحى.

والحدث من الفلاسفة أيضاً على ثلاث مراتب. الأولى ما يجب له علم الأبدان، الصلاة والصيام والسعى أى الشعائر. والثانية ما يجب له عند مشاركات الناس فى المدن، المعاملات المزارعات والمناكح وتأدية الأمانات والنصيحة والجهاد أى السياسة المدنية. والثالثة ما يجب له على النفوس، الاعتقادات الصحيحة والعلم بتوحيده أى الحكمة والكلام. ما يجب على الحدث من الفلاسفة إذن سياسة الأبدان وسياسة المجتمعات وسياسة الديانات. وهذا أيضاً تنظير للموروث وليس تمثلاً للوافد.

ومقامات الإنسان فى الطريق أربعة. الأول الموقنون وهو العلماء والحكماء. والثانى المحسنون فى العلم والعمل. والثالث الأبرار وهم المصلحون، خلفاء الله فى إصلاح العباد. والرابع الفائزون وهم المخلصون فى المحبة والاتحاد بالله. وإذا ما تحقق الإنسان بهذه المقامات تحققت له أربع خصال: الحرص والنشاط، والعلوم الحقيقية والمعارف اليقينية، والحياء من الجهل ونقصان العزيمة سبب الاهمال، وأخيراً لزوم الفضائل والترقى فيها بحسب الاستطاعة (1).

---

(1) ما يجب على الإنسان لخالقه السابق ص ١٠٠ - ١٠٢.

لم ينص أرسطو على العبادة تجاه الخالق ولحظ فقط اختلاف النا سفيها تجاه الخالق وتمثلاً للوافد لا تكون همم الإنسان إنسية أو حيوانية بل أن يحيا حياة إلهية. فان الإنسان صغير الجسم عظيم الحكمة شريف العقل. والعقل هو الرئيس. هل هذا هو الوافد التاريخي؟ هل هو أرسطو الأفلاطوني الأفلوطيني؟ هل هو أرسطو الإسلامي المنحول أم قراءة إسلامية لأرسطو؟ إلى هذا الحد كان أرسطو متديناً، رسول هذه الأمة (1).

وبعد الايجاب السلب. ويعجد الاثبات النفي. ولأسباب الانقطاع عن الله أربعة وكلها نتيجة السقوط. الاعراض وما يتبعه من استهانة وزيغ، والحجاب وما يتبعه من استخفاف وهو الدين، والطرد وما يتبعه من سخط ومقت وهو الغشاوة، والخسأة ومت يتبعه من بغض وهو الختم. وهذا تنظير للموروث وليس تمثلاً للوافد معتمداً على مصطلحات الصوفية مما يدل على القرب بين الأخلاق الالهية والتصوف، من الأخلاق إلى التصوف في الأخلاق، ومن التصوف إلى الأخلاق في التصوف. التصوف علم لبواطن القلوب في مرحلته النفسية، وعلم للأخلاق في مرحلته الأخلاقية.

وشقاء العبد بأربع خلال: الكسل والبطالة وضياع الزمتن وفناء العمر بغير فائدة وهو الزيغ، والغباوة والجهل المتولدان عن ترك النظر ورياضة التنفس بالتعاليم وهو الدين، والوقاحة من اهمال النفس واتباعها الشهوات وهو الغشاوة، والانهماك من الاستمرار في القبائح وترك الإنابة وهو الختم. وهنا يبدو تنظير الموروث لاكمال تمثل الوافد عن طريق التضاد جمعاً بين مصطلحات التأويل (التصوف) مصطلحات التنزيل (الفقه). بل هي ألفاظ قرآنية وليست فقط شرعية، ونفسية شعورية مثل القلب. لا اختلاف إذن بين الشرائع والحكماء بما في ذلك الوافد إلا في الألفاظ والعبارات والاشارات حسب اللغات. بل إن بعض المصطلحات الوافد مثل العاشق والمعشوق، والعلة الأولى، والغاية القصوى يسهل تركيبها وتبادلها مع الموروث (2).

---

(1) السابق ص ١٤٢ – ١٤٤.

(2) السابق ص ١٠٢ – ١٠٤..

جـ- المحبة. إذا كان العدل صفة موضوعية فى الكون فان المحبة صفة ذاتية. ولا تتم المحبة إلا بالآراء الصحيحة من العقول السليمة والاعتقادات القوية التى لا تحصل إلا بالديانات التى يقصد بها وجه الله. والفرق بين المحبة والعشق أن العشق إفراط فى المحبة لدرجة العلة. وما أسهل بعد ذلك من الجمع بين تمثل الوافد وتنظير الموروث نظراً للقاسم المشترك بينهما.

والمحبة الالهية وحدها هى الدائمة دون غيرها. وهما لا يجتمعان معا ولا ينحلان معا. بل تثبت الدائمة وتنحل المتغيرة. وهو دليل أشبه بدليل التمانع لاثبات الوحدانية. المحبة الالهية لذة تصير عشقاً تاماً خالصاً مثل الوله. وتحدث إذا صفا الجوهر الالهى الذى فلا الإنسان عن دورته الناشئة من ملابسه الطبيعة ولأنواع الشهوات وأصناف محبات الكرامات. فلم ير الخير الأول المحض الذى لا تشوبه مادة فيفيض نوره عليه فيلتذ ويتحد به بعد مفارقته الطبيعية. وهى محبة لا تقبل النقصان، ولا يعترض عليها الملك، ولا تكون إلا بين الأخيار. هذا التدبير الالهى بالسياسة الطبيعية هى سياسة الله التى عاونت الإنسان على إنشاء الولد وجعله السبب الثانى فى إيجاده ونقل صورته الإنسانية له. فالسياسة الالهية أساس السياسة الإنسانية، والصورة الالهية تنعكس فى الصورة الإنسانية من خلال الأعقاب (١).

والمحبة السالبة التى تطرأ عليها الآفات محبة الوالدين، ومحبة التلميذ لمعلمه، ومحبة العبد لخالقه. ومحبة الحكماء أشرف من محبة لوالدين. فالولادة ولادة فكرية (٢). وتقترب محبة الحكماء من محبة الله الأعلى ومن محبة الوالدين الأدنى لأن تربية الوالدين للنفوس مثل تربية الحكماء للأبدان. ومن كان خيراً بالطبع فاضلاً فذلك لمحبة الله له وليس الأمر له بل لله وعنايته. وهو وحده السعيد الكامل المقرب لله. وهذه المحبة لا تطرأ عليها الآفات، ولا تشوبها الانفعالات. ليست محبة اللذة، ولا محبة المنفعة أو الكرامة بل محبة الخير بالذات، المحبة الالهية الباقية. محبة الحكمة والانصراف إلى التصور العقلى،

---

(١) السابق ص ١١٤/١١ - ١١٧/١١٥ - ١١٨/ ١٢٨- ١٢٩/ ١٤٠ - ١٤٣.

(٢) وهو نفس رأى أفلاطون فى "المأدبة" وبرشت فى "دائرة الطباشير القوقازية".

واستعمال الآراء الالهية خاصة بالجز الالهى من الناس لا تعرض لها الآفات. لا تقبل النميمة ولا الشرور لأنها الخير المحض، وسببها الخير الأول الخالى من المادة. وما دام الإنسان يستعمل الأخلاق والفضائل الإنسانية فانها تعوقه عن الخير الأول، والسعادة الالهية هى الأساس. ومن أصل الفضائل بنفسه ثم اشتغل عنها بالفضيلة الالهية فقد اشتغل بذاته ونجا من مجاهدات الطبيعة وآلامها، من مجاهدات النفس وقواها، وصار مع الأرواح الطيبة، واختلط بالملائكة المقربين. فاذا انتقل من وجوده الأول إلى الثانى حصل على النعيم والسرور الأبدى.

واضح من الأخلاق الدينية أو الالهية أنها بعيدة عن الأخلاق الاجتماعية ومتجهة نحو نوع من الاغتراب الصوفى. ولماذا لا تقبل المحبة الالهية النقصان وهى مشروطة بالعمل الصالح؟ لو كانت مطلقة من طرف واحد لكانت صوفية أو يهودية. هو تصور متطهر للمحبة لا تكون خالصة إلا اغترابا أو فى أكثر الأحوال خلطاً أو تبريراً أو نفاقا. ومن ثم تفسد المحبة الالهية بالتبرير وبالتغطية والتعمية والتستر وبالازدواجية والنفاق.

محبة الخيار هى المحبة الخالصة لا لذة خارجية، ولا لنفع، ولا لعرض، محبة الجوهر، قصدا لخير والتماسا لفضيلة. هى المحبة المجردة. وهى غير محبة السلاطين، ومحبة الولد للوالد لأن الله خلق والوالد ربى، لا محبة الاخوة لأنهم جميعا من مصدر واحد. لم يوص الدين بمحبة الوالد للعشير، الصديق للسلطان، والوالد للرئيس الأجنبى. والحقيقة أنها كلها ليست طبيعية خاصة محبة الرجل للرئيس الأجنبى. فالطبيعى كراهته للتحرر منه.

والمحبة مشروطة بالكرامة وليس غير مشروطة كما هو الحال عند الصوفية بين الشيخ والمريد أو بين الله والإنسان. المحبة علاقة متبادلة، بين المحبة والكرامة، بين الحب والعدل أو بين المحبة والصداقة. المحبة متبادلة بين طرفين وليست من طرف واحد على عكس الصوفى أو اليهودى، محبة الله للشعب المختار ومحبة المسيح للجار دون انتظار مقابل. وهناك محبة تطرأ عليها الآفات. ومن أجلها يقترب الأخيار ويبتعد

الأشرار. وقد أمرت الشريعة بمحبة الله مثل إبراهيم الخليل [١]. ومع ذلك العاقل يريد الخير لذاته، ويعامل غيره كما يعامل نفسه.

واضح أن المحبة على هذا النحو فضيلة تطهرية، إغتراب وتطهر أو ترك الأقل لأخذ الأعظم. لها جوانبها الطبيعة والاجتماعية، الرياضية والصوفية ولكن الواقع يقدم نموذج قابيل وهابيل، ويوسف وإخوته بالرغم من محبة الأخوة. وإذا كان الأخيار أيضاً يقتربون من الخير والأشرار يبتعدون عنه بفعل المحبة كان الأشرار أيضاً يقتربون من الشرير ويبتعد عنه الأخيار لدوافع أخرى. والمحبة مثل الصداقة بداية التحول من الأخلاق النفسية إلى الأخلاق الاجتماعية لأنها تتعلق بصلة الفرد بالآخر، الحبيب ولصديق. فهل إذا صلحت المحبة الفردية قوى الترابط الاجتماعي؟

د - **الصداقة والقناعة.** والمحبة أساس الصداقة. والصداقة أحد جوانب المحبة. علاقة المحبة بالصداقة مثل علاقة العام بالخاص. الكلى بالجزئى. فكل محبة صداقة، وليست كل صداقة محبة. المحبة طريق إلى التوحيد أى تحويل الكثرة إلى وحدة. وكلاهما فى المجتمع، ليلتذ الحكيم أكثر مما يسعد المجتمع، قيمة صوفية، حب الله، أكثر منها قيمة اجتماعية، التضامن الاجتماعى. المحبة وسط بين الصداقة والعشق، بين التفريط والافراط.

وأنواع الاتحاد أربعة، بنية محكمة، موضوعان واحتمالان. ما ينعقد سريعاً وينحل سريعاً مثل اللذة، ما ينعقد سريعاً وينحل بطيئاً مثل الخير، ما ينعقد بطيئاً وينحل سريعاً مثل المنافع، وأخيراً ما ينعقد بطيئاً وينحل بطيئاً مثل الخير. ومقاصد الناس إما اللذة أو النافع أو ما يتركب منهما أو الخير الخالص، وكل منهلا إرادية وعن روية أو مجازية ومكافأة [٢].

وما بين الحيوانات ألفة لا محبة. وفى الجماد ميل طبيعى أو منافرة ومشاكلة حسب الأمزجة، حسب التأليف والنسب التأليفية أو العددية أو المساحية طبقاً للنسب وإلا حدثت منافرة. والخواص أفعال بديعى تسمى أسرار الطبائع. وهى أشرف النسب. وهى

---

(١) السابق ص ١١٩ - ١٢١/ ١٢٤ - ١٢٥.

(٢) السابق ص ١١١- ١٤٤/ ١١٧ - ١١٩.

موجودة فى علم صناعة الأرثماطيقى وصناعة التأليف. وقد تكون الأمزجة خفية. سببها الأنس من الإنسان وليس من النسيان. فالأنس طبيعى فى الإنسان.

والمحبة على أنواع. اللذة المشتركة بين الرجل والمرأة سببها اللذة أو المنافع المشتركة. والحبة اللوامة التى يشتكى فيه العاشق من المعشوق وهو يتظلم منه وهو ظالم لتعجله بلذة النظر. وهى أيضاً بين الرئيس المرؤوس، ولاولى والمملوك، والسيد والعبد. وتحدث الملامات لأن كل واحد يتوقع عند الآخر ما لا يجده. وتزول بالعدالة والرضا. واللوامة لفظ موروث.

والسؤال هو: هل فى الجماد محبة إلا إسقاطاً كما يقال على التأليف والتركيب فى المغناطيس أو التفاعلات الكيميائية؟ هل هناك سر فى العلم يدرس أسرار الأمزجة فى الطبائع؟ وهل فى الأخلاق الصوفية صلاح البشر مثل المحبة والصداقة؟ وهل يصلح حال المدينة بالمحبة أم أن ذلك يكون تعمية على الأوضاع السياسية والاجتماعية؟ والعلاقة الطبيعية بين الظالم والمظلوم، والقاهر والمقهور والغنى والفقير هى علاقة صراع وليست علاقة محبة.

والصداقة قد تأتى بسرعة إلا بين الأصدقاء الحقيقيين. الصديق هو هو إلى أنه غيره بالشخص مما يدل على أن الصداقة وحدة بين الصديقين. وهناك صلة بين الصداقة والسعادة. فالسعيد من اكتسب الأصدقاء. والصداقة بين الأحداث للذة، وبين المشايخ للمنفعة. وتظل باقية طالما بقيت المنافع، وبين الأخيار من أجل الخير، ويبرز موضوع الصداقة والسياسة. هل يساعد الأصدقاء السلطان، يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر دون ذكر للمؤسسات حتى يتحول النصح إلى تشريعات وقوانين مثل الحسبة وهى الوظيفة الرئيسية للحكومة الإسلامية دون أن يبقى عملاً فردياً أخلاقياً؟ فالصديق بهذا المعنى شريك فى السلطة وكأن السلطة مجموع من الأصدقاء يتناصحون فيما بينهم مع إظهار الاحترام للسلطان. الأصدقاء يساعدون السلطان فى تدبير شؤون الرعية أعواناً أم عيوناً[1]. ومع ذلك من أراد الترأس فقط يفرط فى المودة. ويفصل مسكويه الصلة بين

---

(١) "ولا تكن بالمستحقر لأيادى الاخوان واحسان السلطان" السابق ص ١٣٢.

الصداقة والسلطان. وهو موضع يعبر عن البيئة الإسلامية ونظم الحكم وعاداته القديمة. فالصداقة نعمة عظيمة. والصديق خلو من السلطان، وأعظم نعمه وبيده السلطان. فالصديق هو الذى يبصر بأمور الرعية. هو أذناه وعيناه وقلبه. إن كان السلطان محباً للرياسة والغلبة والترؤس والتفريط لا ينصف فى المودة ولا يقابل الصداقة بصدقة بل يتعالى ويصاب بالخيلاء والاستهانة بالأصدقاء والترفع عليهم فتتحول الصداقة إلى عداوة وبغضاء واحتقار للغير. وإذا بلغ الصديق مرتبة السلطان فليغمس إخوانه فيها دون امتنان وتطاول. ويدخل أهل النميمة على الملوك فى صورة الناصحين حتى يفسدوا نيتهم على الوزراء المجتهدين فى تثبيت الملك إلى أن يغضبوا عليهم فيبطشون بهم وهم لا يستحقون إلا الكرامة والاحسان، وهؤلاء أصدقاء السوء منصبون الدسائس فى`البلاط تعبيراً عن الواقع السياسى عند القدماء. وقد يكون فى ذلك تضارب بين السعادة والخير فى ذاتهما والنسبة الرياضية من ناحية وتأديب الأحداث ونصائح الملوك من ناحية أخرى [١].

ويضع مسكويه مقاييس عشرة لاختيار الصديق، صباه، وسيرته، وميوله، وطباعه[٢]. ثم يفصل آداب الصداقة فى أطول الفقرات. ومعظمها آداب اجتماعية مثل البشاشة، والحذر، والكرم، وعدم الترخص، وعدم النميمة، وعدم فساد المحبة الالهية [٣]. وهى مجرد إحصاء نصائح دون تحليل المواقف مع ضرب المثل بسلوك الحيوان كاخلاق طبيعية. والبعض منها يمكن الاستدراك حوله. والبعض الآخر مثل النفاق والازدواجية

---

(١) السابق ص ١١٣- ١١٥/ ١٢٤- ١٢٥/ ١٣٥.

(٢) كيف يختار الصديق: صباه مع والديه وإخوته وعشيرته، سيرته مع أصدقائه، سيرته مع من يحب شكرمعو ميله إلى الراحة وتباطؤه عن الحركة، محبة للذهب والفضة، محبته للرياسة، الاستهزاء بالغناء واللحون وضروب اللهو واللعب وسماع المجون والمضاحك، عدم كثرة الأصدقاء، عدم تتبع صغار عيوبه، الحذر من عداوة الصديق والاستشهاد بالشعر، السابق ص ١٣١ – ١٣٣.

(٣) آداب الصداقة: كثرة مراعاته فى دقة الرخاء بالبشاشة دون ملق، ومشاركته فى السراء والضراء، والتقرب لمن ينبغى، والمداومة على الصداقة، وحذر المراء مع الصديق، وعدم البخل على الصديق بالعلم أو الآداب لقبحها أو لقلتها أو لنانية أو حسداً أو منع الكذب، وعدم الترخص مع الأصدقاء لدرجة ذكر الأشياء فى النفس وعدم التبسط وعدم النميمة والايقاع بين الملك ووزارته، وعدم فساد المحبة الالهية، السابق ص ١٣٣ – ١٤٠.

والخيانة غير مذكورة. قليل منها له أسس دينية مثل شكر النعم والحذر من المرء والألفة التى دعت إليها الشريعة.

وبالرغم من أن القناعة ملحقة بالزهد عند الصوفية إلا أنها قرينة بالصداقة عند مسكويه. هى إمضاء مشيئة الله وإتمام سياسته، واستخدام النفس الناطقة لذلك دون غيرها وألا تجاوز حدودها. ولا أعدل ولا أشرف من تدبيره وتقديره وتربيته. وكل من غيرها خالفه فقد جار [١]. فمن وجد الكفاية والقصد من السعادة الخارجية لا يشتغل بفضول العيش فانه بلا نهاية ومن طلبها فانه يهلك [٢]. الغرض منها مداواة الآلام والوقاية منها وليس التمتع وطلب اللذة، ومعالجة الجوع والعطش، وهما عرضان مؤلمان صادان. ليس القصد منها لذة البدن بل صحته. فطلب العلاج باللذة لا يؤدى إلى الصحة بل تغنى اللذة. ومن ليس له كفاية وسعد فى تحصيلها فانه يكون بالقصد وعلى قدر الحاجة دون السعى الخبيث والعرض الشديد والتعرض لقبيح المكاسب أو ضروب المهالك. والعاقل المحب لنفسه والساعى لخلاصها مكن آلامها ونجاتها من مهالكها تصفح أمراض النفوس ومداواتها وعلاجها الراغبة فى الله، والتوفيق بعد الاجتهاد [٣].

القناعة بهذا المعنى أقرب إلى التسليم بالقضاء، والاستسلام للقدر. كيف يمكن فى هذه الحالة إذن أن تنشأ المعارضة وتقوم الثورة مطالبة الفقراء بحقوقهم فى أموال الأغنياء إذا كانت مخالفة لتقدير الله وظلماً له؟ ولماذا النفور من إشباع الحاجات باسم الله والضروريات أحد مقاصد الشريعة؟ إن القناعة موضوع صوفى من موضوعات "الرسالة القشيرية" تدل على اغتراب وعجز وحرمان وتعويض وتشير إلى ما سماه بلغة العصر "أفيون الشعوب".

٤- **الأخلاق الشرعية**. وفى الأخلاق الشرعية يجتمع الوافد والموروث، أرسطو والقرآن. الشريعة لفظ إسلامى للتعبير عن القانون بدلاً من اللفظ المعرب ناموس الذى يبدو

---

(١) "وكل من خالفه، وعدل عنه فهو أعظم جائر على ذاته وأكبر ظالم لنفسه، السابق ص ١٥٣.

(٢) وذلك مثل قول غاندى: فى العلام ما يكفى لكل الناس. وما فى كل العالم ما لا يكفى لطمع إنسان واحد.

(٣) مسكويه: تهذيب النفس ص ١٥١ – ١٥٣/ ١٨٣.

أنه كان موجوداً قبل عصر الترجمة كالألفاظ الفارسية المستعملة فى القرآن. وربما كان هناك مصدر واحد للغات شبة الجزيرة العربية ولمتدادها شمالاً فى صحراء الشام وما بين الرافدين. فقد كانت منطقة تداخل بين اللغات الهندية الأوروبية واللغات السامية. الاستبدال اللغوى أحد مظاهر التشكل الكاذب المعكوس أى التعبير عن اللفظ اليونانى بلفظ إسلامى، والتعبير عن الناموس بالشريعة دون المضمون الإسلامى. فأرسطو محمد اليونان، ومحمد أرسطو المسلمين. ومن السهولة تركيب أرسطو على الشريعة لأنهما بنيتان متشابهتان ينتهيان إلى نفس الشئ. فنص أرسطو به "الله تبارك وتعالى"، مصدر الناموس الأكبر.

يدخل أرسطو بعد عرض مسكويه استشهاداً به. أرسطو هو الشارح ومسكويه هو النص. وإذا ظهر أرسطو قبل مسكويه فلتمثل الوافد. التشكل الصاق صراحة فى شرح مسكويه لعبارة أرسطو. ومعنى الناموس فى لغته السياسة والتدبير أى إكمال أرسطو وعدله وتصحيحه. والتشكل الكاذب استعمال اللفظ اليونانى للتعبير به عن مضمون اسلامى مثل العقل الفعال، والعلة الأولى، والمحرك الأول. والتشكل الصادق استعمال اللفظ الإسلامى للتعبير عن مضمون يونانى مثل الشريعة بدل الناموس.

أرسطو متفق مع العقل والطبيعة والوحى وكأنه مسكويه. ذكره مسكويه من قبيل الاعتراف بفضل السابقين كاعتراف الإسلام بالمسيحية واليهودية السابقتين عليه وإن كانت له شريعته الخاصة فهى متصلة بباقى الشرائع كاتصال الشرعة الإسلامية بالشرائع السابقة عليه. أسس الشريعة واحدة، العقل والطبيعة سواء كان مصدرهما واحد فى الوحى أو فى التاريخ [1].

ولما كانت الشريعة تقدر الأفعال الارادية التى تقع بالروية وبالوضع الالهى صار المتمسك فى معاملاته عدلاً والمخلف لها جائراً نظراً لوحدة الوحى والعقل والطبيعة. العدالة تسمى التمسك بالشريعة هيئة نفسانية ينقاد لها الإنسان طوعاً ولا يضادها. فاذا تعود الإنسان أن تكون سيرته فاضلة ولم يقدم على شئ من الأفعال إلا بعد مطابقتها للعقل

---

(١) استعمل مسكويه نصوص جيدة من أرسطو للتعبير عن الآخر المشابه كما فعلت أنا مع إسبينوزا أو فيورباخ والتأليف غير المباشر واستعمال الفلسفة الغربية ما استعمل القدماء الفلسفة اليونانية.

الصريح ومراعاة الشريعة القديمة كانت أفعاله كلها عادلة نظراً لتطابق الادارة والعقل والشريعة. فالسعيد هو من اتفق في صباه على أن يأتي بالشريعة ويستسلم لها حتى يشب ويعقل ويعرف الأسباب والعلل والحكة فوقع التطابق في نفسه بين الشريعة والعقل والطبيعة مثل وجود اليقين عند حي بن يقظان [١].

والشريعة تأمر بالعدل على نحو كلي. وعلى الإنسان أن يجتهد في تطبيقه في الجزيئات كما هو الحال في القياس الشرعي. وينقسم الجور ثلاثة أقسام: غصب الأموال وعدم الاكتساب والعمل، وهو الجور الاقتصادى، وعدم قبول رأى الحاكم وهو الجور السياسي، وعدم قبول الشريعة وهو الجور الأعظم، الجور الديني. ويعني عدم قبول رأى الحاكم أى الخلاف في الرأى بين الحاكم والمحكوم وتسلط كل منهما على الآخر.

وبعض الناس أخيار بالطبع. بعضهم بالشرع، وبعضهم بالتعليم أى بالطبيعة والوحي والعقل، الشريعة مثل الماء للانسان. ومن لا ينقاد لها يشرق ويهلك. ويكون الاكراه إما بالتأديب الشرعي أو التعليم الحكمي. والثاني أفضل لأن الوراثة، الإنسان منذ مولده، خارج التعليم والاجتهاد [٢]. فالشريعة لا تعني فقط القانون بل التربية. والتربية مهمة الشرائع. الشريعة هي التي تقوّم الأحداث، وتعود الأفعال الحسنة وتهيئ النفوس لقبول الحكمة، وطلب الفضائل وبلوغ السعادة الإنسانية بالفكر الصحيح والقياس السليم. وبعد التعود يمكن المعرفة بالبرهان ما تعلمه الصبية تقليداً. البرهان بعد التقليد وليس قبله، كالعقل بعد الايمان، والحب بعد الزواج، والعمل بعد النظر.

وتتحول الشريعة إلى التربية على مراحل. الأولى التربية على أدب الشريعة والأخذ بوظائفها وشرائعها. والثانية الأخلاق تأكيد للشريعة والوحي، فالوحي أخلاق، والأخلاق برهان عملي. والثالثة الحساب والهندسة لصدق البرهان. والرابعة تمام ذلك بمن من الله وموهبة منه. والخامسة القارئ الغائب. فالفكر مشروع نظرى وعملي مشترك.

ويمكن التربية على أخلاق الشريعة. فقد قامت الشريعة القديمة ليس على المراء.

---

(١) السابق ص ١٠٣– ١٠٨/ ١٤٣ – ١٤٤.

(٢) السابق ص ١٢/ ٢٠/ ٢٧ – ٢٩/ ٣٥/ ٥٢/ ١٠٩ – ١١١/ ١١٦/ ١٤١ / ١٤٦.

كما حثت الشريعة على المحبة والتقرب إلى الله طاعة كما فعل ابراهيم الخليل. والشريعة تأمر بالعدالة على نحو كلى كما هو الحال فى الأصول. الواجب هو العدل، والندب هو الحرمة (التفضل واللطف)، الواجب فى الكل، والفاضل فى الجزء، محاولة للجمع بين العدل والرحمة بين المعتزلة والأشاعرة. فقراءة النص تحتاج إلى معرفة شاملة بالحضارة وعلومها حتى يمكن معرفة بنيتها ومحاورها التى تتخلل العلوم عرضاً. واللذة التى تطلبها الشريعة هى اللذة المعتدلة العاقلة دون إسراف أو تقتير، المزاج المستعذب، الحديث المستطاب، الفاكهة المحبوبة. ومن الشرائع الصادقة سياسة الله فى خلقه، والتربية على الدين من أجل الجمع بين الدين والدنيا.

والعبادة أحد الفضائل الفرعية تحت العدالة. ويمكن تفسير الشعائر أخلاقياً واجتماعياً. فالصلاة خمس مرات فى اليوم. والجماعة أفضل من الفرد، ومرة كل أسبوع لتأكيد دور الجماعة فى صلاة الجمعة، ومرتين فى العام فى صلاة العيدين، ومرة كل سنة فى جماهير الأمة فى الحج. وذلك من أجل تربية الأمة على الأنس والمحبة والخير والسعادة. فالشريعة تعطى العادات الجميلة لأن الجمال والخير والحق واحد.

وتتم التربية عن طريق الدين بما فى ذلك استعمال الضرب إذا دعت الحاجة أو الاكتفاء بالتوبيخ. فالتأديب نافع ومؤثر فى الأحداث والصبيان. وقد يكون العقاب ذاتياً، معاقبة النفس بصوم أكثر وبصلاة أكثر. فاذا ما بادر إلى طعام ضار أو حمية استشعرها أو فاكهة محرمة عاقب نفسه بصوم. ومن شعر بالكسل أو التوانى فى المصلحة فالعقاب بالصلاة والمشقة. والحقيقة أن الغاية من الشريعة ليست العقوبة وإلا صار العبد كأجر السوء لا يسير إلا بالعصا. فالأخلاق بلا الزام ولا جزاء. أخلاق للطبيعة والعقل والارادة والروية للخاصة، وأخلاق المنفعة وتحقيق المصالح للعامة. ويستطيع الحكيم الوصول إلى غايات الشريعة بوسائل أخرى [1].

الأخلاق الشرعية هى جزء من الأخلاق الالهية. وكلاهما أخلاق وتربية يعتمدان على العقل والطبيعة اكمالاً للأخلاق الوافدة وتنظيرا للأخلاق الموروثة، وجمعاً بين النظر والعمل فى حضارة واحدة شاملة تعبر عن الإنسانية كلها.

---

(١) السابق ص ٢٨ – ٢٩/ ١٥٤.

الفصل الثانى

الاجتماع والسياسة

أولاً: من الأخلاق إلى الاجتماع:

إذا كانت الحكمة العملية تنقسم إلى أخلاق واجتماع وسياسة عند القدماء فانه لا يوجد حد فاصل بينها. هناك الأخلاق الاجتماعية، علاقة الفرد بالآخرين، والأخلاق الدينية، علاقة الفرد بالله، الآخر المطلق. ثم تنحسر الأخلاق الاجتماعية تدريجياً من أجل تأسيس علم الاجتماع الخالص أو العلم المدنى كما يقول الفارابى فى تقسيم أنواع المدن وكما يبين ابن سينا فى العلاقة بين النبوة والمجتمع. وقد يتساءل البعض: ما سبب اهتمام الفارابى بالإنسان والأخلاق والاجتماع والسياسة حتى لو تحدث عن الإنسان ابتداء من النفس الإنسانية والأخلاق تحت تأثير الأجسام السماوية، مزاج شخصى يرتبط باشراقيات النفس أم ظروف اجتماعية وهو رجل بلاط، أم مصادرات وقراءات وهو رجل منطقى أو أغراض ومشاريع للأمة لتحويل دولة بنى حمدان إلى نموذج للأمة كلها؟

وبالرغم من أهمية التطور التاريخى فى كل موضوع خاصة من المشرق عند الرازى والفارابى وابن سينا إلى المغرب عندِ ابن باجه وابن طفيل وابن رشد إلا أن له بنية واحدة ساهم فيها كل حكيم، وركز على أحد جوانبه. ركز الفارابى على الأخلاق الاجتماعية والعلم المدنى وأنواع المدن. بينما ركز الرازى وابن سينا وابن باجه على النبوة ودورها فى المجتمع أى على السياسة والرياسة والإمامة.

وفى "إحصاء العلوم" للفارابى يظهر العلم المدنى بعد الإلهيات كما تظهر الإلهيات بعد العلم المدنى ثم يعود العلم المدنى للظهور بعد الإلهيات من أجل تكوين علم شامل يكون تنظيرا للموروث. فهل يجد العلم المدنى كماله فى الإلهيات أم تجده الإلهيات كمالها فى العلم المدنى؟ أم أن العلم المدنى أصل والإلهيات فرع؟ السياسة أصل والدين فرع. فى "آراء أهل المدينة الفاضلة" تبدأ الإلهيات كأصل ويظهر العلم المدنى كفرع، وفى "إحصاء

العلوم" الإلهيات والطبيعيات علم واحد، وعلم الكلام والفقه والعلم المدنى أى العقيدة والشريعة علم واحد.

والقسم الرابع من رسائل إخوان الصفا "العلوم الناموسية الالهية والشرعية" يتعلق بالناموس أى بالقانون. وهو نوعان إلهى وشرعى، أخلاقى واجتماعى. يتراوح بين الأخلاق الفردية الدينية والأخلاق القانونية الاجتماعية (١).

والقسمة القديمة للحكمة العملية الأخلاق والسياسة وتدبير المنزل أى الاقتصاد. وهى فى الحقيقة متداخلة فيما بينها. فهناك الأخلاق الاجتماعية، والأخلاق السياسية، والأخلاق الاقتصادية. وكلها تقوم على تحليل المجتمع. ومن ثم يبدو الاجتماع قاسما مشتركاً بين علوم الحكمة العملية، الأخلاق الاجتماعية، والاجتماع السياسى، والاقتصاد السياسى. لذلك ضم كله فى الاجتماع والسياسة أى بمصطلحات العصر علم الاجتماع السياسى، من أجل إفساح المجال فى القسم الثالث لعلم التاريخ، إضافة من المحدثين على القدماء.

١- **الأخلاق الاجتماعية.** وتدل على انبثاق الاجتماع من الأخلاق كما انبثقت الأخلاق من الدين. وتكون إما خرافية تعتمد على الطوالع والبروج وإما دينية فى علاقة الفرد بالله كنموذج لعلاقته بنفسه وبالآخرين، الرئيس أو المرؤوس أو الند وإما عقلية خالصة فى قوى الإنسان العقلية والارادية.

أ- **أخلاق السحر.** ويبدأ التحول من الأخلاق إلى الاجتماع عند إخوان الصفا فى "رسالة السحر" التى تبين أثر الكواكب والطوالع والأفلاك فى سلوك الأفراد والجماعات ابتداء من إشباع الحاجات الأساسية، الطعام والشراب والنكاح والحاجات الاجتماعية، الزيارة والحمل والغياب وحماية الملكية والحاجات السياسية للأمن فى وقت الحرب

---

(١) الرسائل جـ٤/١/٤٨١-٤٨٦. والرسائل أشبه بقضايا معاصرة، فلسفة للجميع وليست مهنية متخصصة. وابن سينا هو الذى أعطاها درجة عالية من الصورية لتنظيرها.

والحاجات الدينية فى معرفة الرسول والكتاب وصدق الأخبار (1). إذ تتحكم الطوالع فى كل مظاهر النشاط الانسانى الضرورى والاجتماعى، تحكم السماء فى الأرض وكأن الإنسان لا اختيار ولا فعل إرادى له. وكلها أفعال إشباع حاجات أساسية دون ثورة أو غضب أو تمرد أو اعتراض من العبيد أو الأحرار، أشبه بعالم "ألف ليلة وليلة"، الحكم والدين والجنس والسلطان.

والحقيقة أن علم الفلك علم رياضى فى حين أن علم أحكام النجوم خرافة. يكشف عن هموم المجتمع وقضاياه وأوضاعه مثل أهمية السرقة فى مجتمع رأسمالى.

ب- **الأخلاق الطبقية**. وتحليل قوى النفس هو أساس الأخلاق الطبقية. فلكل إنسان قوتان عند الفارابى: بهيمية وناطقة. ولكل واحد منها إرادة واختيار وهو كالواقف بينهما. ولكل واحدة نزاع غالب. نزاع البهيمية نحو مصادقة اللذات العاجلة الشهوانية. ونزاع المنطقية نحو الأمور المحمودة العواقب مثل العلوم والأفعال الفاضلة. ولا يكتفى الفارابى ببيان بنية قوى النفس بل يفسر تاريخها. إذ تنشأ القوة البهيمية أولاً قبل بزوغ العقل والقوة الناطقية فكانت الأغلب ، والحاجة إلى الاستعداد لها أشد. والفضيلة فى يقظة القوة الناطقة ومغالبة البهيمية. وكل إنسان يلقى أمرا محموداً وآخر مذموماً له فى كل منها فائدة إما احتيالا وتمسكا بالأمر المحمود أو مجادلة للتمسك به قدر الطاقة أو أن يحسن الأمر عند نفسه وينبهها على فضله. هناك إذن ثلاث درجات للتمسك **بالأمر المحمود** التحايل أو الطاقة أو الطبيعة. أفضلها الطبيعة. وأقلها قيمة التحايل، وأوسطها إفراغ الوسع وبذل المجهود. وهناك ثلاث درجات أيضاً لتجنب الأمر المذموم: الاجتهاد، والمبالغة فى نفيه عن النفس، والعزم على التخلص منهو وعقد النية على عدم العودة إلى مثله، ارتقاء من الأقل كمالاً إلى الأكثر كمالاً، من بذل الجهد فى حده الأدنى إلى حده الأعلى إلى عقد

---

(1) هى حاجات تسع: 1- الطعام والشراب والنساء ومظاهر الدنيا وملذاتها. وهى صفات الجلساء. 2- زيارة القوم والمبيت عندهم وما ينتج عن ذلك من فحش! 3- الحمل والولادة لطفل واحد أو توأم. 4- معرفة حياة الغائب ومرضه وموته. 5- السرقة. 6- معرفة الحرب فى أوقاتها. 7- الرسول. 8- معرفة ما فى الكتاب قبل أن تفض أختامه. 9- صدق الأخبار وكذبها، الرسائل جـ4/11/35-406.

العزم والنية على تجنبه بالإرادة الدائمة وليس بالفعل الوقتى.

ثم يفصل الفارابى القوة الناطقة فى جودة التمييز وهو اسم آخر للروية أو العقل وهى نوعان: علم دون فعل مثل علوم التوحيد والطبيعة، وعلم وفعل مثل الطب والأخلاق. والفلسفة نفسها نظر، معرفة الموجودات خارج الفعل النافع، مثل علم التعاليم، العدد والهندسة والمناظر، والعلم الطبيعى والعلم الالهى، وعمل فى تحصيل المنافع الفردية فى الأخلاق والاجتماعية فى السياسة. ثم يتم استنباط الطبقات الاجتماعية من أنواع التعقل. وهى ثلاثة: الأول جودة الروية فيما هو أفضل وأصلح فى بلوغ جودة المعاش ونيل الخيرات الإنسانية مثل اليسار والجلالة. والثانى التعقل المدنى وهى جودة الروية لتدبير أمور المدينة. والثالث التعقل المنزلى وهى جودة الروية لتدبير أمور المنزل. ومن ثم يقتضى التعقل تأسيس ثلاثة علوم: الأخلاق، والاجتماع، وتدبير المنزل.(١).

كما يتم استنباط الصنائع من الصلة بين العلم والعمل. فهناك صنائع تقوم على العلم دون العمل، وأخرى تقوم على العمل والعلم.وهى نوعان السير الجميلة والمدن أى حياة الأفراد. وحياة المجتمعات وما ينفع المدن حرفها: الصناعة والفلاحة والتجارة والطب. فالأخلاق الطبقية تعنى الأخلاق الحرفية والمهنية.الطبقة هى الحرفة أو المهنة التى قد تؤدى على نحو غير مباشر إلى الطبقة بالمعنى الاقتصادى. وتهدف الصنائع إلى تحصيل النافع ونيل الجميل لأن المقصود الانسانى يهدف إلى اللذيذ أو النافع أو الجميل. وقد تكون فى المشهور أو فى الملة أو فى الحقيقة. والحقيقة أعلى من الملة. والملة اعلى من المشهور. المشهور ظاهر يختلف عن الحقيقة. والملل متعددة أما الحقيقة فواحدة.

واستنباط العلم المدنى من قوى النفس صورى خالص لا ينطبق على العلوم. فى حين أن التوحيد ليس علماً نظرياً خالصاً بل هو علم وعمل. فالعلم بأن العالم محدث وأن الله واحد والعلم بأسباب كثيرة من الأشياء المحسوسة ليست فقط علوماً نظرية بل هى

---

(١) الفارابى: فصول المدنى ص٥٧ – ٥٨ الفقرة ٤٢.

أسس نظرية للعمل سواء فى العلم الانسانى، الذاتية، أو العلم الطبيعى، العلية للسيطرة على قوانين الطبيعة. وإذا كانت الفلسفة طريقاً للسعادة فإنها لا تعنى فقط مجرد الفعل التأملى بل الأخلاق العملية.

ليس الطب وحده هو نموذج العلم النظرى العملى بل كل العلوم العملية كذلك مثل الفلاحة والتجارة. يظهر نموذج الطب لأنه علم صحة الأبدان كما أن الحكمة علم صحة النفوس من أجل تحقيق الكمال الانسانى. صحة الأبدان مثل صحة المدن، ومرض الأبدان مثل مرض المدن. فالطب مقياس الأخلاق والاجتماع فى آن واحد ربما تنظيراً للموروث فى تشبية الأمة بالجسد الواحد. وكما يستخرج الطبيب المتوسط المعتدل فى الأغذية والأدوية فكذلك مدير المدن يستخرج ويستنبط المتوسط والمعتدل فى الأخلاق والأفعال. صناعة الطب مثل الصناعة المدنية. ولا تذكر الصناعة. كما يعطى نموذج العلم والعمل البر بالوالدين، قبح الخيانة، جمال العدل. وهى أشياء تعرف بالذوق الأخلاقى وليس النضال أو التحرر أو الثورة وهى من قيم العصر (١).

أما اللذيذ والنافع والجميل فهى مقصود إنسانى من قيم الطبقة العليا. أما الطبقة الدنيا فمقصودها إشباع الحاجات الأساسية. فالجائع والعطش والعارى لا يتذوق الجميل. والمقصود فى هذا العصر هو التحرر ضد الاحتلال، والحرية ضد القهر، والعدالة ضد الفقر، والوحدة ضد التجزئة، والتنمية ضد التخلف، والهوية ضد الاغتراب، والالتزام والمبادرة التاريخية ضد اللامبالاة وضياع الولاء. أما السيرة الجميلة فهى القدوة التقليدية القديمة أو سيرة الأبطال الوطنيين المحدثين، والانسان قدوة نفسه ويعتبر بسيرة الفضلاء الأقدمين كوعى تاريخى بمسار الشعوب.

ولما كان الإنسان لا يقدر على بلوغ الكمال بمفرده دون باقى الناس نشأة العلم المدنى بعد العلم الانسانى. موضوع العلم الانسانى الأخلاقى الفردية، وموضوع العلم المدنى السياسة الاجتماعية. وهو ما يتفق مع التصور القديم أن المجتمع هو مجموع

---

(١) السابق: ص ٢١/٥٦، (الفقرات ١٥-٢١/١٦).

الافراد دون أن تكون للظواهر الاجتماعية كيانات مستقلة. وينتقل الفارابى من الفرد إلى الجماعة، ومن الأخلاق إلى السياسة وكأنه فى نفس العلم، تواصلا لا انقطاعا.

ومن المحتمل وجود معقولات مفارقة للأشياء الطبيعية. أما الأشياء الإنسانية الارادية فمعقولاتها مقترنة بها، مفارقة فى الطبيعة وحلول فى الإنسان، ولا تعلم الأمور الارادية مسبقاً قبل الفعل على عكس الأمور الطبيعة. العلم الانسانى علم بعدى بالضرورة نظراً لارتباط الارادة بالحرية. فالأفعال نوعان طبيعية وارادية. الأولى ضرورية. والثانية حرة.

وليست العوائق أمام الارادة الإنسانية من الأمور الطبيعية خارج دائرة الحرية الإنسانية بل صراع الارادة مع إرادات الآخرين ومن ثم لزم العلم المدنى لصياغة إرادة اجتماعية كلية [١].المقولات والكليات لا تتبدل بل الأحوال والعوارض والجزئيات. والقوة الفكرية هى التى تستنبط المعقولات وتميزها عن الأعراض. والأعراض والأحوال متبدلة على الإرادة لأنها ليست واحدة بالجنس، تزداد وتنقص، يتركب بعضها من بعض دون الاحاطة بقوانين حركتها. بعضها يخضع لقانون وبعضها لا يخضع لقانون. ما يخضع لقانون يتبدل فى مدة يسيرة لأنه تحت السيطرة، وما لا يخضع لقانون يتبدل فى مدة طويلة لأنه قانون التاريخ الموضوعى خارج السيطرة. القانون يعنى اطراد، والسيطرة فى الأفعال الارادية. أما الأفعال اللاارادية فانها انبثاقية لا تخضع لقانون، تسيرها الطفرة بعد الكمون [٢]. الخير ينال بالاختيار والارادة. فى البدأ كانت حرية الارادة واختيار الفعل الأخلاقى ويكون هذا الاختيار إما للخير أو للشر.

والسؤال هو: هل يعطى العلم المدنى معانى ودلالات إنسانية عامة أم يحلل ظواهر اجتماعية موجودة؟ هل المجتمعات معانى أم ظواهر، حقائق أم أشياء، بنى أم تاريخ؟

---

(١) وهى ما سماه الغرب الحديث "العقد الاجتماعى" الذى يمثل المجموع الكلى للارادات الفردية الحرة فى إرادة كلية واحدة شاملة.

(٢) وهذا يشبه ما قاله برجسون فى الدافع الحيوى والطفرة والانبثاق والحرية والتطور الخالق.

جـ- **الفضائل المهنية:** وهى الفضائل الفكرية الذاتية عندما تتحول إلى ممارسات عملية فى مهن وحرف وصناعات . فالمهن فضائل. والفضائل الفكرية هى التى يقدر بها الإنسان جودة الاستنباط لما هو أنفع فى غاية فاضلة مشتركة للأمم أو لأمة أو لمدينة بداية من الكل إلى الجزء، ومن العام إلى الخاص. فالغايات مشتركة عامة وليست فقط فردية خاصة .

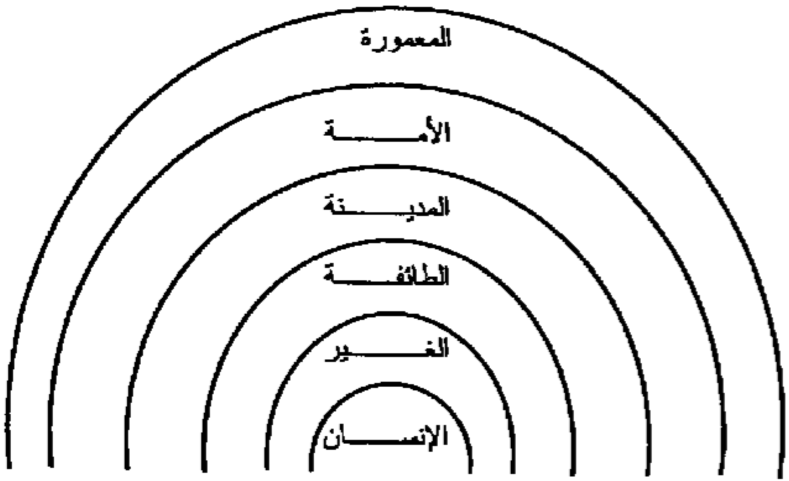
إذ تنقسم الفضيلة إلى أجزاء صغار لاستنباط ما هو الأنفع والأجمل فى عرض صناعة أو حادث أو فى وقت إلى عدد أقسام الصنائع والحرف. الفضائل بهذا المعنى التجزيئى الكمى هى الفضائل الحرفية.

وتنقسم أيضاً طبقا للفرد والجماعة، استنباط الأنفع والأجمل فى غاية تختص الإنسان أو تخص غيره وهى الفضيلة الفكرية المشورية. وقد تجتمع الفضيلتان معا فى إنسان واحد، علاقته بنفسه وعلاقته بغيره. فالخير ليس فقط للنفس بل أيضاً للغير.

ثم تتسع الأخلاق من الإنسان إلى الغير إلى الطائفة إلى المدينة إلى الأمة وأخيراً إلى التاريخ طبقاً للجزء والكل والمراتب المتوسطة بينهما. فالإنسان يتجه نحو الآخر أولا قبل أن يتجه نحو الطائفة ثانيا أى الجماعة الصغيرة المتفقة فى الأهداف والغايات والآراء المقاصد. وقد يوضع مع الإنسان الأهل أو المنزل وهى الأسرة مع الصبيان والأحداث ودور المنزل فى تأديبهم ثم ينتقل إلى المدينة ثالثا متعددة الطوائف والمشارب والغايات وفى تعددية اجتماعية شرعية. ثم ينتقل إلى الأمة رابعا وهى مجموع المدن عندما تبلغ التعددية أقصى مداها على مستوى البشرية. ثم ينتقل خامسا إلى المعمورة ومجموع الأمم أى البشرية جمعاء. وقد تتوقف الفضائل فى إحدى هذه المراتب دون أن تنتقل بالضرورة إلى باقى الدوائر [1].

---

(١) الفارابى: السياسة المدنية ص ٩٩ (الفقرة ٩٥)، تحصيل السعادة (الفقرة التاسعة).



وقد تختلف الفضائل حسب الزمان بين الساعة واليوم والشهر والسنة والحقبة والأحقاب. وهى أخلاق المواقف. وقد تكون أقل من ساعة فى دقيقة أو ثانية مثل الالهامات والأعمال البطولية الخارقة بنت وقتها. تتغير الأخلاق مع ايقاع الزمن السّريع أو البطىء، المتغير أو الثابت، المتجدد أو الدائم. ولما كان الزمان هو مناط التغير تتغير الفضائل بتغير المجتمعات. وبالتالى يصبح التحول من الأخلاق الفردية إلى الأخلاق الاجتماعية تفسيرا للأمور الارادية طبقا للزمان والمكان وانتقال المجتمعات من العفة إلى اليسار أو من اليسار إلى العفة [١].

ونظرا لتفاوت زمان القيمة بين القصر والطول كلما طالت المدة كانت أقدر على وضع النواميس أى أن بقاء القيمة يحولها إلى قانون. أما المدة القصيرة فانها تساعد على تبدل الفضائل وتغيرها لأنها جزئية. الفضائل فى المدة القصيرة جزئية وفى المدة الطوية كلية. وكذلك الأمر بالنسبة إلى الأمم، فى المعمورة كلية وفى الأسرة جزئية وتتفاوت المراتب بينها بين الكل والجزء. عموم الفضائل إذن هى فضائل الإنسانية جمعاء فى مدة طويلة وهى الحقائق الإنسانية العامة. وتكون قمة الفضائل اجتماع عموم الفضائل فى أطول مدة لمجموع الأمم أى الاجماع الانسانى العام [٢].

---

(١) وبلغة العصر من الاشتراكية إلى الرأسمالية أو من الرأسمالية إلى الاشتراكية. الفارابى: تحصيل السعادة (الفقرة التاسعة).

(٢) وهى بلغة العصر عصبة الأمم أو الأمم المتحدة وما شابهها من المنظمات الدولية ومواثيقها.

ولكل طائفة فضيلة مثل أن تكون للأسرة فضيلة منزلية وللطائفة فضيلة جهادية، ربما تأكيدا لخصوصية الملة الاسلامية وقمة فضائلها فى الجهاد وفى مواجهة باقى الطوائف والملل. فالفضائل الفكرية والجهادية النظرية والعملية تنقسم أيضاً إلى ما لا يتبدل إلا فى مدد طوال وما يتبدل فى مدد قصار. الشعائر تتغير من طائفة إلى طائفة أما التصوف فباقى إلى الأبد عند كل الطوائف. والغزو والسيطرة والهيمنة وقتى. أما الجهاد والمقاومة فباقية إلى الأبد.

ولا ينبغى لفاضل استعجال الموت. بل ينبغى أن يقدم على الموت إذا كان فيه نفع للمدنية مثل الاستشهاد. لا ينزعج من الموت إلا أهل المدينة الجاهلة والفاسقة، الجاهلة التى تفوتها الخيرات ولا تظن إلا أنها اللذات أو الأموال أو الكرامات، والفاسقة لما يفوتها فى الدنيا ولما تظنه أنه لا سعادة بعد الموت. فهى أشد جزعا من الجاهلية ولما تظنه أنه لا سعادة بعد الموت أصلا. فلا تنزعج لفواتها. أما الفلاسفة فتعلم وتندم وتموت مغتمة.

المجاهد الفاضل إذا خاطر بنفسه فانه يعلم أنه سيموت وإلا كان أحمقا مع أنه يبالى إن مات أو عاش وإلا كان متهوراً. بل أنه يتمنى ألا يموت ولكنه لا يفزع من الموت ولا يخاطر بنفسه إذا كان ما يناله بلا مخاطرة. ولا يخاطر إذا علم أن ما يناله لا ينال إلا بمخاطرة له أو لأهل المدينة.

ولا ينبغى أن يناح على الفاضل إذا قتل بل يناح على أهل المدينة بمقدار إذا غاب فيهم الشهيد. ويغبط بالحال التى صار إليها بمقدار سعادته وكأنه الفارابى يحلل التجربة الإنسانية التى وصفتها الآية ﴿ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتاً بل أحياءٌ عند ربهم يرزقون، فرحين بما آتاهم الله من فضله﴾ والتى تعمل كموجه لا شعورى. ولا يشير إلى الحجة النقلية بل يكتفى بوصف التجربة الانسانية العامة (1).

د- **الأخلاق الاقتصادية والتشريعية**. وينتقل تهذيب الأخلاق من الأخلاق المعيارية إلى الأخلاق الاجتماعية إلى الاقتصادية والتشريعية. من "حى بنى يقظان" و"تدبير

---

(1) الفارابى: فصول المدنى ص ٨٥(فقرات ٧٨_٨٠)

المتوحد" إلى المدن الفاضلة وأضدادها فالأخلاق نظرية وعملية، كلية وجزئية، علم وصناعة، نظام وتعليم مع غلبة الأوامر والنصائح والتعليمات والقوانين أى الجانب العملى على الجانب النظرى.

الفضائل الأخلاقية فضائل اجتماعية مثل المحبة والصداقة. فالانسان مدنى بالطبع. والعزلة والتوحد عرض منتشر من أجل المحافظة على الفضائل وخوفاً من الفساد مع أن الفضائل وضعت من أجل المعاملات والمعاشرات التى لا يتم وجود الإنسان إلا بها. العدل تصحيح للمعاملات وإزالة الجور فى التعامل. والعفة فضيلة تحمى من اللذات الرديئة التى تؤدى إلى الخيانات العظيمة للنفس والبدن. والشجاعة فضيلة للدفاع عن الشعوب.

الفضائل سبب الاجتماع لأنها كثيرة لا يقوم بها إنسان واحد. لابد إذن من الجماعة حتى تكتمل بالتعاون مثل أعضاء البدن والبدن الواحد تنظيراً للموروث الأصلّى بتشبيه المجتمع بالبدن والأفراد بالاعضاء. الأفراد ناقصون والمجتمع كامل. فالكمال لا يكون فرديا بل جماعيا بالتعاون. وبناء الصوامع مثل بناء المغارات فى الجبال تخلف بدائى أو الهيمان فى الأرض كالصوفية. الفضائل ضرورة اجتماعية وسياسية واقتصادية. وحى بن يقظان حالة مستحيلة. بناء الصوامع والمغارات التصاق الأرض بنحتها، والهيمان والسياحة بلا أرض بدعوى الارتباط بالسماء. وكلاهما هروب من الأرض والسعى والكد والكفاح. والإنسان أكثر من الحيوان مدعاة للتعاون. يحتاج إلى المدينة لمصادقة الناس ومعاشرتهم. العزلة ضد الطبيعة والضرورة. كانت العزلة فى البداية فى تطور الدين قبل أن يتحول إلى نظام اجتماعى [١]. والأخلاق الاجتماعية ضرورة وجودية [٢].

وتقسم الفضائل الخلقية طبقاً للطبقات الاجتماعية. يفرح التاجر بتجارته، والجندى بشجاعته، والمقامر بقماره، والشاطر بشطارته، والمخنث بتخنثه لقوة استشعار كل طائفة

---

(١) مسكوية: تهذيب الأخلاق ص ١٢-١٣/ ٢٣-٢٤/ ١٢٨/١١١.

(٢) وهو نفس موقف نيقولاى هارتمان وماكس شيلر.

بحسن مذهبها تنظير للمورث ﴿كل حزب بما لديهم فرحون﴾.

وتحتاج كل هذه الفضائل إلى أسباب خارجة من الأموال واكتسابها من وجوهها حتى يستطيع أن يفعل بها كالأحرار والعادل ليجازى من عاشره. فالسعادات الانسانية لا تتم إلا بالأفعال البدنية والأحوال المعرفية والأعوان والصالحين والأصدقاء المخلصين. فالكسل والراحة من أعظم الرذائل لأنهما يحولان بين المرء وجميع الخيرات، ويسلخان الإنسان من الإنسانية. ومن ثم يخطى المتوسمون بالزهد بانعزالهم عن الناس وسكون الجبال والمغارات واختيار التوحش الذى هو ضد التمدن لانسلاخهم عن الفضائل وتحولهم إلى منزلة الجماد والموتى (١).

والمال ضرورى للحياة. وهو نافع لإظهار الحكمة والفضيلة. والمكاسب الجميلة قليلة. وهى موجودة عند الرجل العادل الحر. وهو قليل يذم البخت. والظالم لا يبالى من جهة الكسب لأنه يكتسبه من وجوه الخيانات. حظه كبير ونفقاته أكثر ويشكر البخت. تحسده العامة مما يسبب الحقد الطبيعى ويتجنب الفضائح والخداع. ويروج سلعه للملوك، ويساعده على الفواحش وتحسين القبائح وفقاً لهواهم.

والعاقل من ابتعد عن كل ذلك، ويرأ نفسه من الشهوات. ومارس العدالة والخيرية فى المعاملات، الأخذ والعطاء. العدل فى اكتساب الأموال والخير فى الانفاق. ومن ثم كانت محبة الناس للخير أكثر من محبتهم للعدل لأن الفضيلة فى فعل الخير لا فى ترك الشر، فى محبة الناس وحمدهم لا فى جمع المال. الخير لا يكرم المال ولا يجمعه لذاته بل لإنفاقه فى وجوه الخير التى تكسب المحبات. ومن خاصة الخير ألا يكون كثير المال لأنه منفاق ولا فقيراً لأنه كسوب وغير متكاسل لانه عن طريق المال يتم الوصول إلى الخيرية. لا يستعمل فى المال التبذير ولا الشح. كل خير عادل ، وليس كل عام خيراً (٢).

---

(١) مسكويه: تهذيب الأخلاق ص ١٣٩ – ١٤٠.

(٢) السابق، الحاجة إلى المال واكتسابه بالطرق الشريفة العادلة، السابق ص ٩١-٩٢/١٠٤-١٠٥/١٠٨-١٠٩.

الاجتماع والاقتصاد إذن تجليان للأخلاق. فهل الأخلاق أساس الاقتصاد أم أن الاقتصاد أساس الأخلاق، أم أن العلاقة جدلية بينهما، بقدر ما توجد الأخلاق قبل الاقتصاد تتأثر به وتتكيف معه؟. وهى أخلاق معيارية بالضرورة مع أن الاقتصاد نفعى يقوم على الربح. لذلك كان حب الخير للنفس أعظم من حب العدل للآخرين.

والشريعة تجمع بين الأخلاق والاجتماع والسياسة والاقتصاد. هى نموذج العلم الاجتماعى الشامل. تلزم فى المعاملات، وترسم فى كل منها التوسط والاعتدال لأن الناس مدنيون بالطبع. ولا يتم لهم عيش إلا بالتعاون. يخدم بعضهم بعضاً، ويأخذ بعضهم من بعض، ويعطى بعضهم بعضاً، مع طلب المكافأة المناسبة. وقد يكون الأمر معاوضة أى مقايضة إذا أخذ الاسكافى من النجار شيئاً مساوياً منه فى القيمة. وإن لم يتساويا استعمل الدينار أى النقود، قاسما مشتركا بينهما[١]. وهو ساكت والانسان ناطق. يستعمله الإنسان ويقوم به جميع المعاملات كى تجرى على استقامة ونظام ومناسبة صحيحة وعادلة. لذلك يستعان بالحاكم الذى هو عدل ناطق فى حالة المتخاصمين. السياسة حكم فى الاقتصاد وحل صراعاته. والدينار هو الذى يساوى بين المختلفات. يزيد فى شىء وينقص فى شىء آخر حتى يحصل الاعتدال، العدل المدنى. وبه تعمر المدن. وبالجور تخرب المدن. وقد يساوى العمل اليسير العمل الكثير مثل المهندس والعامل وقائد الجيش والجندى. والجور هو إبطال التساوى فى القيمة. وهو على ثلاثة أنواع. فى الاقتصاد غصب الأموال وعدم الاكتساب فى رأس المال الطفيلى. وفى السياسة عدم قبول رأى الحاكم وبالتالى استحالة المعارضة والخروج. وفى الدين هو الجور الأعظم مثل عدم قبول الشريعة. الجور الدينى رفض الشريعة، والجور السياسى رفض قول الحاكم، والجور الاقتصادى غصب الأموال وعدم الاكتساب من العمل والمضاربات والكسب السريع. أما ما يسمى حاليا برأس المال الطفيلى فانه يعطى لنفسه أكثر مما يستحق، والآخر أقل مما يستحق. ويقسم الجور أيضاً ثلاثة أقسام. ظاهر ينتقل بالإرادة مثل البيع والشراء والكفالات والفروض والعوارض، وخضمى بالارادة مثل السرقة والفجور والقيادة وخداع

---

(١) هو قول منسوب لأرسطو.

المماليك وشهادة الزور، وغشمى على سبيل التقلب مثل التعذيب بالقيود والأغلال [١].

ويتم تمثل الوافد "أن الدنيا ناموس عادل" [٢]. ومعنى الناموس فى لغة الوافد السياسة والتدبير وليس القانون. كما يتم اقتباس من "نيقوماخيا"، "أن الناموس الأكبر هو من عند الله تبارك وتعالى. والحاكم ناموس ثان من قبله. والدينار ناموس ثالث. فناموس الله تعالى قدوة النواميس كلها". فى الدين الله ناموس أول. وفى السياسة الحاكم ناموس ثان. وفى الاقتصاد الدينار ناموس ثالث. ومن ثم الدين والسياسة والاقتصاد فى الناموس.

لم يطرح أحد من القدماء علاقة الموالى بالعبيد إلا من الجانب الخلقى وليس من الجانب الاجتماعى. فاذ بلى العبيد وأشباههم بموالى سوء يسفهونهم هان عليهم الخطب فلا يؤثر فيهم [٣].

٢- **التكوين والبنية الاجتماعية.** ثم تتحول الأخلاق الاجتماعية إلى علم الاجتماع ودراسة نشأة الدين كظاهرة اجتماعية وتحليل الطبقات الاجتماعية باعتبارها طبقات حرفية.

أ- **الدين ظاهرة اجتماعية.** فى الرسالة الأولى "فى الآراء والديانات من القسم الرابع" "العلوم الناموسية الالهية والشرعية" يعرض إخوان الصفا إلى الدين كظاهرة اجتماعية واختلافه باختلاف الفرق والمجتمعات ومراحل التاريخ. فالأساس فى الدين الاختلاف وليس الاتفاق، لا فرق فى ذلك بين دين موحى ودين تاريخى. ويعتبر إخوان الصفا بحق من مؤسسى علم تاريخ الأديان مع مؤرخى الفرق، إسلامية وغير إسلامية.

يبين الاخوان نشأة الدين على المستوى النفسى كما هو الحال فى علم النفس الدينى المعاصر، الرغبة فى الخلود. فالناس مطبوعة على الرغبة فى الدنيا وفى الآخرة فى آن واحد. ويؤكد الأنبياء على ما فى رغبة البشر من نزوع. فالدين لا يأتى بجديد بل ينبع من

---

(١) مسكويه: تهذيب الأخلاق: تهذيب الأخلاق، لزوم الشريعة فى المعاملات ص ٩٥-٩٧.

(٢) السابق ص ١٣٥/١٤١.

(٣) السابق ص ١٥٥.

النفس البشرية. والسؤال هو: هل يتساوى النزوعان؟ وأيهما أقوى؟ ولماذا يتغلب نزوع على آخر وفي أى ظروف؟ هل النزوع نحو الدنيا للأكثرية والنزوع نحو الآخرة للأقلية طبقاً لقسمة الناس إلى عامة وخاصة؟. هل يصبح الدين اغتراباً إذا كان نزوعاً نحو الآخرة أكثر من نزوعه نحو الدنيا؟ وهل الدين بالضرورة مجرد نزوع، أقل من العقل وطلب البرهان؟. ربما يكون هذا تنظيرا للموروث ﴿وخلقناكم أطواراً﴾.

ثم تبدأ الشعائر بعبادة الأصنام أو ما يسمى فى علم الكلام بالتجسيم. كانت وظيفة الدين تحرير الشعور من أسر الطبيعة وتوجيه العقل نحو التنزيه واللاتناهى والغائب والمجرد والصورى. وظيفة الصورى فى الشعور تقدم العلم باستمرار، والبحث عما هو أعل وأبعد، والسيطرة على الطبيعة من أعلى. كلما ازداد العقل علوا ازداد رؤية. عبادة الأصنام أقدم الديانات وأغلبها على الكل. وكل دين فيه قدر من التجسيم يكثر أو يقل. إن قل فهو تشبيه وإن انعدم فهو تنزيه. والمسيحية عودة إلى الوثنية فى مرحلة الحكماء الموحدين. كانت الأصنام على صورة البشر أو ما تصوره على أنها آلهة وهى على صورة البشر كما فعلت النصارى فى صور وتماثيل المسيح والروح القدس وجبريل ومريم. النصرانية ردة عن الحكمة والتنزيه، ووقوع فى التجسيم وعبادة الأصنام[1]. والمساجد والكنائس بقايا المعابد الوثنية فى حين أن فى الإسلام انتهت الوثنية، وجعلت الأرض مسجداً طهوراً. وبقايا شعائر إبراهيم للربط بين الماضى والحاضر وكنوع من المشاركة فى الدين الشعبى. وصلاة الجماعة الآن هى الوسيط الاجتماعى للمشاركة بين الناس، بالرغم مما قد يشوب الصلاة من مظاهر نفاق وادعاء ودعاية. لذلك طالب محمد اقبال أن تكون الصلاة فى العالم الخارجى لقيادة الناس وليس فى المكان المغلق لامامة المصليين.

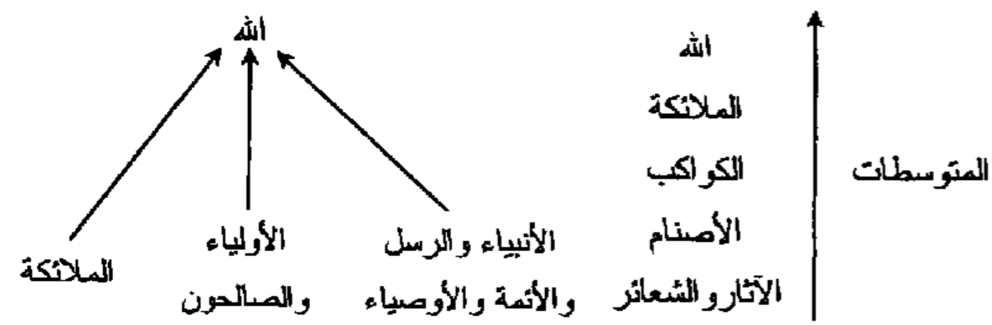
يا إماماً لركعة فى الورى ∴ ما تدرى ما إمامة الأقوام؟

كانت وظيفة الأصنام التقرب إلى الله والتزلف إليه. ولم تكن مقصودة بذاتها. وإذا

---

(١) السابق جـ٤/١/٤٨٠ – ٤٨٣.

كانت الأصنام زلفى وقربى فانها تقوم أيضاً على أساس نفسى حسى خيالى لتحقيق الغاية والقصد الإنسانى. وتشير إلى أن الدين مجموعة من المقاصد والغايات، وأن الله فى الأعماق الإنسانىوليس شخصاً، وأن طريق الدين إلى أعلى أى إلى الامام. وقد استمر التقرب إلى الله حتى بعد تطور الدين عن طريق الأنبياء والرسل والأئمة والأوصياء والأولياء والصالحين والملائكة. ومن لا يعرف الله فلا حاجة إلى التقرب. ومن لا يعرف الله يتقرب إليه بالأنبياء. فان لم يجد فبالائمة والأوصياء والصالحين. فان لم يجد فبآثارهم أى الشعائر والسنن. وكأن الشعائر للجهلاء الذين لا يعرفون الله. وهو ما قاله ابن سينا بعد ذلك أيضاً فى ماهية الصلاة [(١)]. الهدف من الشرائع تصفية النفس. وهو الهدف من سنن النواميس الالهية، الصوم والصلاة والقرابين والدعاء والتضرع. وغاية الأنبياء منه ليس إصلاح الدنيا فقط بل إصلاح الدين أيضاً، نجاة النفوس من محن الدنيا وشقاوة أهلها وإيصالها إلى سعادة الآخرة ونعيم أهلها.



ويرفض الأخوان من لا يعبد الأصنام أو يتقرب إلى الله ومن لا يعرف الله على الاطلاق أى الأمر الوسط وهو الجهل بالله. فلا هو استفاد من القربى ولا يعرف الله. وقد رزق من الفهم والتمييز فخرج من جملة العامة ولم يصل إلى مرحلة الخاصة. فلا يعرف الله حق المعرفة، الوحدانية والمعاد، ولا يرضى الدين تقليداً. والشعائر ضرورة. وهى الوظيفة التى تقوم بها الصلاة الآن.

---

(١) السابق جـ٤/١/٤٨٤ - ٤٨٥.

الدين ظاهرة اجتماعية متطورة. ومن ثم لا يمكن الرجوع إلى مراحل سابقة للدين وتطور الوحى بدليل نسخ المرحلة التالية المرحلة اللاحقة. لا نسخ فى العقائد بل للنسخ فى الشرائع. والعبادة من الشرائع. بل لبقد تطورت الشرائع فى آخر مرحلة بدليل الناسخ والمنسوخ (١).

ب- **الطبقات الاجتماعية.** يقسم إخوان الصنا المجتمع إلى طبقات أقرب إلى طبقات العلماء والحرفيين، فالعلم صناعة منها إلى الطبقات الاجتماعية بالمعنى الاقتصادى. ولكل طبقة مرتبتها بين العمل والنظر، بين النقل والعقل، بين الحرف والتأويل. وتنقسم الطبقات قسمة رباعية أو سباعية أو ثمانية، تقل أو تكثر. ويمكن ضم أكثر من طبقة فى طبقة واحدة وبالتالى تنتهى القسمات كلها إلى ثلاثية. ولكل طبقة طريقة فى مخاطبتها (٢)، وقد تكون هذه البنية التراتبية فى النفس والأخلاق والاجتماع والسياسة والتاريخ ما هى إلا تطبيقات على مستويات عدة لنظرية الفيض، بالرغم من قول البعض أن نظرية الفيض ما هى إلا انعكاس للتراتبية الاجتماعية الموجودة فى المجتمع.

وقد تنقسم الطبقات قسمة رباعية. وهى من أعلى إلى أدنى: المتشيعون وهم الاخوان، وأهل العلم الغافلون عن النفس، والعمال والكتاب، وأخيراً السلاطين. ومعاشرة الاخوان نموذج الحياة الاجتماعية الاشراقية. ويتضح من هذه القسمة أن الملوك والسلاطين أعلى طبقة يتلوهم العمال والكتاب أى الوزراء وكتاب الدولة. يتلوهم أهل العلم الغافلون عن النفس وهى العلوم المهنية الحرفية غير الحكمية. ويأتى فى نهاية المطاف الاخوان المتشيعون قبل أن ينخرطوا فى الطريق. وربما تكون القسمة الرباعية نقلاً للوافد

---

(١) السابق جـ٤/١/٤٨٤ - ٤٨٥.

(٢) تشير بعض الرسائل إلى الطبقات الحرفية مثل الرسالة الأولى "فى الآراء والديانات" ١٤- فصل فى بيان فضل الفقراء والمساكين وأهل البلوى جـ٤/١/٤٢٩-٤٣٢. ١٥- فصل فى الفرق بين أصول الصنائع والعلوم وفروعها ص ٤٣٢ - ٤٣٨، الرسالة الرابعة: فى كيفية معاشرة إخوان الصفا وتعاون بعضهم مع بعض وصدق الشفقة والمودة فى الدين معاً جـ٤/٤١ - ٦٠. الرسالة السابعة: فى كيفية الدعوة إلى الله جـ٤/٧/ ١٤٥- ١٩٧. الرسالة التاسعة: فى كيفية أنواع السياسات وكميتها جـ٤/٩/٢٥٠ - ٢٧٢.

الرياضى فى الشكل الذهبى، الأحاج والعشرات والمئات والألوف (1).

وقد تكون القسمة سباعية لمزيد من التفصيل للطبقات المتوسطة بين الملك والسلطان من ناحية والبطالة من ناحية أخرى. ففى القمة يأتى الملك والسلطان والأطباء وأرباب السياسات أى كل مظاهر القوة السياسية والعسكرية والادارية، أصحاب السلطة والقرار فى المجتمع. يتلوها طبقة العلماء والأدباء ورجال الدين والفقهاء. يتلوها الصناع والحرفيون والعمال. يتلوها التجار والذين يقومون بعمليات البيع والشراء ورجال الأعمال وأصحاب الأموال. فالصناعة قبل التجارة، والصناع أعلى قيمة من التجار. يتلوها عمال البناء، عمال التراحيل وهم أقرب إلى الخدمات والعمال العضلية دون المهنية. يتلوها المتصوفة والخداعون والمتعيشون يوماً بيوم، أجراء اليوم الواحد. وأخيراً يأتى العاطلون الذين لا عمل لهم إما لمرض أو بطالة، ومعهم الزهاد والأولياء والخدم. ويتضح هنا وضع إخوان الصفا للمتصوفة والمكشعوذة فى أدنى الدرجات. كما يتضح غياب الفلاحين والزراع. وقد ترد الطبقات السبع إلى طبقتين: الأولى واضع النواميس الالهية، والثانية الملوك خلفاء الأنبياء. الأولى مخدومة والثانية خادمة. تأكيدا لخلافة الملوك للأنبياء. وكلاهما طبقة الرئاسة دون طبقات المرؤوسين. وتنتهى الكثرة إلى وحدة. فالكثرة من سمات الدنيا والوحدة من سمات الآخرة(2).

---

(1) كيفية مخاطبة الناس:
- الملوك والسلاطين . آحاد
- العمال والكتاب . . عشرات
- أهل العلم الغافلون عن النفس . . . مئات
- المتعيشون (الاخوان) . . . . ألوف

(2) الرسائل جـ1/2/113، جـ1/9/315/320 – 321.

أنواع الناس:
- الملوك ةالسلاطين والأجناد وأرباب السياسات.
- العلماء والأدباء وأرباب الديانات المستخدمون فى الناموس.
- الصناع والحرفيون.
- التجار وأرباب المعاملات فى الأموال.
- عمال البناء وأرباب العمارات والأملاك.
- المتصوفون والخدامون والمتعيشون يوماً بيوم.
- العاطلون وأرباب الفراغ.

ولكل طبقة أخلاقها وطباعها وسجاياها. فالطبقات الاجتماعية هى طبقات حرفية طبقا للقدرات الأخلاقية وقوى النفس. فالحرفة هى التى تخلق الطبقة سواء من حيث قيمتها الخارجية فى المجتمع أو قدرتها الداخلية وما تطلبه من قوى النفس.

ثم ينقسم الناس طبقا لمراتب الناموس. والناموس مملكة روحانية تقوم على أركان غائية. وله معنيان. معنى دقيق هو هذا المعنى، ومعنى عام وهى كل مراتب العلم. فالناموس رمز للعلم.

ومراتب الناموس ثمان. أعلاها المؤولون وهم الأئمة. يتلوها الصوفية ثم الأصوليون ثم المجاهدون ثم المفسرون ثم الفقهاء ثم الرواة والمحدثون، وأخيراً القراء والحفاظ. الفروق بينها دقيقة مثل الطبقة السابعة الرواة المحدثون، والثانية القراء والحفاظ. كما أن الطبقة الخامسة المفسرون لا تختلف كثيراً عن السادسة الفقهاء، فالتفسير والفقه من العلوم النقلية. والطبقة الثانية الصوفية والثالثة الصوليون واجهتان لعملة واحدة، التأويل والتنزيل. كما تجمع اتلطبقات بين العلم والعمل. لذلك يدخل المجاهدون كطبقة رابعة تسبق طبقات العلوم النقلية: المفسرون والفقهاء، ولارواة والمحدثون، والقراء والحفاظ. الطبقات الأربعة الأولى أقرب إلى الإبداع والطبقات الأربع الثانية أقرب إلى النقل. وتغيب طبقة الحكماء والمتكلمين إلا إذا كانوا من المتأولين مع الأئمة.

وقد تنقسم طبقات الناس سبعة. وهو نفس التقسيم السابق مع اسقاط الأصوليين، وقسمة المتأولين وتغيير اسمهم إلى خلفاء واضعى الناموس وقسمتهم إلى أئمة مهديين وملوك وروساء سياسيين أى السلطتين الدينية والسياسية. الطبقة الأولى خلفاء واضعوا الناموس وهم قسمان: خلفاء فى أسرار الناموس وهم الأئمة المهديون، والملوك والرؤساء

أنواع الناس:
- واضعوا النواميس الالهية.
- الملوك خلفاء الأنبياء.

فى أمور الدنيا والتدبير والسياسة فى حفظ ظاهر أحكام الناموس. والثانية الزهاد والعباد والمنكّرون بأحوال الآخرة والمعاد مثل القناعة والرضا، من مقامات الصوفية. والثالثة أنصار واضع الناموس وغزاة أعدائه المحافظون على الثغور لتعضيد الدين والحنق على الأعداء، والشجاعة واليقظة وذكر الله وترك الأفساد عند هزيمة العدو. والرابعة المفسرون لألفاظ التنزيل الألفاظ المشتركة وأسباب النزول. والخامسة الفقهاء والقضاة والمفقون لترتيب الناموس من الأوامر والنواهى والفرائض والسنن والنوافل والحجلال والحرامك والحدودو والأحكام، والقياس والتأنى فى الفتيا وقلة الترخيص. والسادسة أصحاب الأخبار وحملة الأحاديث. ويتمتعون بفصاحة الألفاظ وتقويم اللسان وطيب النغمة وجودة العبارة وسرعة الحفظ وجودة الفهم ودوام الدرس مع التواضع والرفق [1].

والسؤال هو: هل الناموس هو الشريعة كما يدافع عنها الفقهاء أم الناموس الكونى؟ وهل استعمال الرسول فى حديثة هذه الكلمة الناموس التى قد يونانية الأصل قد تم تعريبها من قبل [2].

ويتم الانتقال من الأخلاق إلى الاجتماع عن طريق البحث عن خلاص النفس من الجسد، ليس عن طريق الجهد الفردى، الطريق إلى الله، والتحول من الدنيا إلى الآخرة،

---

(١)

مراتب الناموس:
- المأولون
- الصوفية
- الأصوليون
- المجاهدون
- المفسرون
- الفقهاء
- الرواة والمحدثون
- القراءة والحفاظ

مراتب الناس فى الناموس:
- خلفاء واضعى الناموس
- الزهاد والعباد
- أنصار واضعى الناموس
- المفسرون لألفاظ التنزيل
- الفقهاء والقضاء والمفنون
- أصحاب الأخبار وحملة الأحاديث
- القراء والحفظة

الرسائل جـ١/٥/١٨٦/٢١١، جـ١/٩/٣٢٢ - ٣٢٤/ ٣٢٨/٣٣٠ن جـ١/٨/ ٢٩٥.

(٢) ربما هى تعريب للفظ Nomos اليونانى بالرغم من أنها عربية الأصل عند البعض الآخر اسم حشرة مثل هاموش!.

ولكن عن طريق بناء مدينة روحانية، المدينة الفاضلة، مدينة الصوفية، انتقالاً من علم النفس إلى العلم المدنى، مما هو كائن إلى ما ينبغى أن يكون. وهى ليست مدينة فى الأرض بل "يوتوبيا" لا مكان لها. لا تبنى على الأرض إلا الدولة الجائرة، لا تبنى على الماء بسبب الأمواج، ولا فى الهواء بسبب الخلل، ولكنها تبنى على تقوى الله فى الملأ الأعلى وتشرف على سائر المدن. وكلها رموز وتشبيهات. لا تبنى على الماء للأمواج تعنى العنصرية والطائفية والشعوبية، ولا على الهواء للخلل بسبب كدر الأفعال، وإشراقها على سائر المدن أى للسيطرة عليها. ثم يتم بناء مركب للنجاة كما فعل نوح لانقاذ الخاصة من العامة.

وتضم هذه المدينة أربع مراتب أى طبقات. الأولى مرتبة الالهيين ذوى المشيئة والارادة، أرباب العقل والمعقولات، والقوة الملكية فى الناطقة. والثانية مرتبة الملوك ذوى الأمر والنهى، القوة الباصرة فى الألوان، والناطقة فى الحيوان. والثالثة مرتبة ذوى الرياسة، الألوان فى الضياء، والقوة الحيوانية فى النامية. والرابعة مرتبة الأركان الأربعة ذوى الصنائع، الضوء فى الهواء، القوة النامية فى الأركان. كل مرتبة لها صورتها الطبيعة وصورتها الالهية. والعليا تسرى فى الدنيا [١]. رئاسة المدينة الروحية لكل المدن تنظير لآية ﴿فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد، وجئنا بك على هؤلاء شهيداً﴾. وهى مدنية لا يدخل عليها إلا من كان منها [٢]. حولها أربعة أسوار وهى الجهالات. وما بين كل سورين خندق وهى سوء الأعمال وفساد الآراء ورداءة الأخلاق.

---

(١) السابق جـ٤/٧/ ١٦٩ – ١٧٣.

تعاون أهل المراتب:
- الالهيون ذوو المشيئة والارادة، العقل والمعقولات، والملكية فى الناطقة.
- الملوك ذوو الأمر والنهى، القوة الباصرة فى الألوان، والناطقة قى الحيوانية.
- ذوو الرياسة، الألوان فى الضعفاء، والقوة الحيوانية فى النامية.
- أرباب الأركان الأربعة ذوو الصنائع، الضوء فىالهواء، القوة النامية فى الأركان.

(٢) تمثلا قول أفلاطون: "من لم يكن مهندسا فلا يدخل علينا".

ويتم الخلاص بالتعاون طالما وجد شيئان، اجتماع قوة الجسد فى واحدة، وقوى النفس فى واحدة حتى تصبحا جسدا واحدا ونفسا واحدة دون أن يقهر أحدهما الآخر بل تقهر هى من يحاول قهرها [1]. وحدة النفوس مع تفرق الأجساد تحقق الصداقة والأخوة بينهم. ولما كان الاجتماع لعلة وسبب، فاجتماع الاخوان لصلاح الدنيا وفوز الآخرة، والسبب المحبة والرحمة والشفقة والرفق والمساواة وهى أقرب إلى أخلاق الضعفاء منها إلى أخلاق الأقوياء.

والكثير من هذه التحليلات عبارات خطابية انشائية جمالية، مجرد التعبير عن أمنيات فى ملكوت السموات ربما تعويضاً عن فشل سياسة الدنيا وسيادة دولة الظلم والانعزال عنها وإعطاء البديل كحلم وخيال كما فعل الصوفية.

وقد تنقسم الطبقات إلى خمس. الأولى الأفاضل وهم الحكماء المتعقلون ذوو الآراء فى الأمور العظام وهم الفلاسفة والعلماء. وهم أهل البرهان. والثانية ذوو الألسنة، وهم حملة الدين والخطباء والبلغاء والشرعاء والملحنون والكتاب، اللغويون والأدباء. والثالثة المقدرون وهم الحساب والمهندسون والأطباء والمنجمون أهل الصنائع والحرفيون. والرابعة المجاهدون، وهم المقاتلة الحفظة، الجنود والقواد، الجيوش والعساكر. والخامسة الماليون، وهم مكتسبوا الأموال ويضم إليهم الفلاحون والرعاة والباعة. وهم أيضاً التجار والصيارفة من أهل الزرع والرعى [2]. ويلاحظ التراتب فى الفضل من أعلى إلى أدنى،

---

(١) وهو ما سماه نيتشه أخلاق السادة فى مقابل أخلاق العبيد وما سمى فى هذا العصر أخلاق المدينة فى مقابل أخلاق القرية.

(٢) الفارابى: فصول المدنى ص ٦٥ــ ٦٧.



وأفضلية العمل العقلى على العمل اليدوى، وأولوية العلماء على الصناع. أعلاها العلماء وأدناها التجار والفلاحون نظرا لعدم وجود الصناعة بعد. وللعلماء الأولوية على الخطباء، وللعقل الأولوية على اللسان والخيال. ثم تأتى الحرف العليا أو المهن مثل الهندسة والطب بعد الخطباء والشعراء. ثم يأتي الجنود فى المرتبة قبل الأخيرة قبل أن يصبح للجيش فى السلطة المرتبة الأولى بعد الثورات العربية الأخيرة.

جـ- **الترابط الاجتماعى.** والانسان فى حاجة إلى التعاون من أجل تحقيق الضرورى والأفضل. بل أن التعاون سمة الأحياء، الإنسان والحيوان والنبات. الاجتماع لا يعوق بل يعين. ومن الاجتماع ما يعوق. الاجتماع فى الحيوان والحشرات مثل النمل والنحل والقز وبعض حيوانات البحر. والانسان لا تتم أموره إلا بالاجتماع فى مسكن واحد.

وتنشأ الحاجة إلى التعاون بناء على تقسيم العمل وليس لأن الإنسان مجرد حيوان اجتماعى مفطور بطبعه على التعاون. ويقوم تقسيم العمل على التخصص. إذ يفوض لكل واحد من المدينة الفاضلة عمل واحد وصناعة واحدة، خدمة أو رئاسة لا يتعداها. ولا يترك لواحد مزاولة أعمال كثيرة من صناعة واحده إذ لا يتفق لكل إنسان أن يصلح لكل عمل وصناعة بل يصلح لعمل دون عمل. ويكون الإنسان أكمل متى أحذق صناعة وأكملها منذ صباه ولم ينشغل بسواها. ولكثير من الأعمال أوقات لا تتأخر وبالتالى يصعب القيام بعملين فى نفس الوقت مثل السائق والمحصل. ولما كان لا يستطيع إنسان واحد أن يقوم بكل المهن لزم تقسيم العمل وتوزيع المهن فى جماعة ويتعاون الجميع على أداء جميع المهن. والمشروع الواحد فى حاجة إلى تعاون المهن من فلاحة ونجارة وحدادة. التعاون إذن هو موضوع العلم المدنى. وهو تقسيم العمل وتكامله. والتعاون فى المجتمع على أداء الخدمات على المستويين الأفقى بين الجماعات وليس على المستوى الرأسى بين الخادم والمخدوم.[1]

(١) السابق: ص ٧٤-٧٥، السياسات ص٤١. آراء ص٧١-٧٢، الملة ص٥٣.

وشرط التعاون التجاور فى مسكن واحد. فهو تعاون محلى بين الجيران، وليس تعاونا عن بعد بين بيوت أو قرى أو أمم متباعدة فى عصر قديم لم يصبح العالم فيه قرية واحدة كما هو الحال بفضل ثورة الاتصالات. وقد يكون التجاور بين جماعة أمية وجماعة مدنية فيحدث التعاون. لا يتطلب التعاون إذن التكافؤ فى المستويات المدنية كالتعاون بين الشمال والجنوب أو بين الأمم المتقدمة والأمم المتخلفة بلغة هذا العصر.

والتعاون على الخير ينشئ المدينة الفاضلة، والتعاون على الشر ينشئ المدينة الجاهلة. وهو اختيار مطلق لا صلة له بالظروف الموضوعية التى يتم الاختيار فيها خيراً أم شراً. وفى الأمم ملة مشتركة تدفعهم إلى التعاون وبلوغ السعادة القصوى [1].

لذلك كان موضوع العلم المدنى السعادة أى الأخلاق وليس المجتمع المباشر. والسعادة ضربان مظنونة فى الدنيا وهى التى لأجلها يعظم الإنسان، كرامة أو لذة أو ثروة، وحقيقية وهى السعادة القصوى فى الآخرة. وتطلب لذتها. ويسميها الجمهور الخيرات طبقاً للثنائية التقليدية بين الخير والشر. المجتمع طريق الأخلاق. والأخلاق طريق السعادة. وإذا استعملت السير والأخلاق والملكات فى المدن أو الأمم عمرت بها مساكنهم، ونال أهلها الخيرات فى الدنيا والسعادة القصوى فى الآخرة. وما ينال به السعادة القصوى هى الفاضلة وحدها. وما سواها من الملكات والأفعال فهى مظنونة على أنها خيرات وهى فى الحقيقة شرور.

موضوع العلم المدنى هو فحص الأفعال والسير والأخلاق والشيم والملكات الإرادية.التى تكون فى الأمم فاضلة وجاهلة. هو علم السلوك العملى وليس فقط علم الأخلاق النظرية. هو جزء من الفلسفة يفحص الكليات ويقدر الجزئيات كماً وكيفاً. ويترك التقدير الفعلى لقوة أخرى غير الفلسفة. هى النبوة والجزاء الأخروى. العلم المدنى إذن جزءان، الأول تعريف السعادة مظنونة أو حقيقة، والثانى تعريف الأفعال التى بها يمكن للأفعال الفاضلة أن يحافظ عليها.

---

(١) الفارابى: الملة ص٦٤-٦٦

ومن مهام العلم المدنى إحصاء المهن الملكية غير الفاضلة والرئاسات ورسوم الأفعال لكل منها وأغراض كل مدينة. وهى أمراض المدينة الفاضلة وإحصاء الأسباب لتحول الرئاسات والمدن والسير الفاضلة. فالعلم المدنى يدرس التحول من الايجاب والسلب، الثبات الأجتماعى والحراك الأجتماعى بلغة المعاصرين [1].

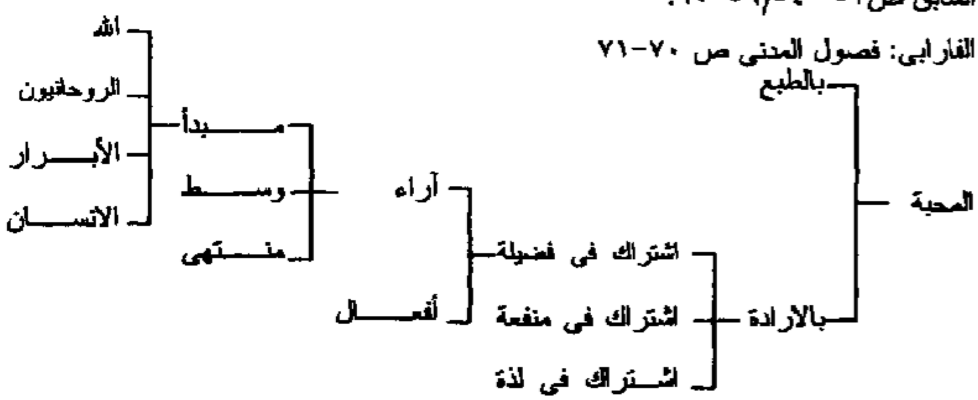
وترتبط أجزاء المدينة بالمحبة، وتتماسك وتحفظ بالعدل. المحبة ترابط داخلى والعدل ترابط خارجى. المحبة ذاتية والعدل موضوعى. المحبة أولاً والعدل ثانياً، ربما من بقايا علم الكلام جمعا بين الأشاعرة والمعتزلة. وقد تكون المحبة بالطبع مثل محبة الوالدين أو بالارادة اشتراكاً فى لذة أو منفعة أو فضيلة. والاشتراك فى الفضيلة فى الأفعال أو الآراء. والاشتراك فى الآراء منتهى ووسطاً ومبدأ. والمبدأ إما خلق العالم أى الأنسان أو الأبرار وهم الأئمة القدوة أو الروحانيون وهم الملائكة أو الله[2]. فاذا ما اتفقت السعادة مع الأفعال الموصلة إليها نشأت المحبة. ونظراً للتجاور فى السكن تنشأ المحبة من أجل المنفعة. ولأجل المنفعة تنشأ المحبة من أجل اللذة. فالمحبة دائرة تجمع بين المكان والزمان، الأنا، الآخر، المنفعة واللذة.

وتحقق عدالة التوزيع فى قسمة الخيرات المشتركة على أهل المدينة وحفظها مثل السلامة والأموال والمراتب وسائر الخيرات.فالعدالة ليست فقط فى الرزق والكسب بل أيضا فى الأمن والاستقرار. ولكل فرد قسط مساو للآخر لاستئهاله له. ونقصه جور عليه. وزيادته جور على المدينة. ويتم الحفاظ على قسط كل فرد بألا يخرج من يده أو

---

(١) السابق ص٥٢ -٥٩/٥٤-٦٠.

(٢) الفارابى: فصول المدنى ص ٧٠-٧١



يخرج بشرائط وأموال بحيث لا يلحق ضرر بنفسه أو بالمدينة. وما يخرج بيده إما بارادته مثل البيع والهبة والقرض أو بدون إرادته مثل السرقة والاغتصاب. والعدل أن يعود اليه خير مساو للذى خرج منه إما من نوعه أو من نوع آخر لنفسه أو للمدينة، وبلغة العصر أن يكون قدر الرزق والكسب قدر المصاريف أو تحقيق ميزان المدفوعات، والجور أن يخرج من يده من غير أن يعود إليه خير مساو لنفسه أو للمدينة أى زيادة الاستهلاك على الانتاج وبالتالى العجز على ميزان المدفوعات. ومن ثم يأخذ مفهوما العدل والجور الاعتزاليان دلالات إقتصادية صرفة. وهى أقرب إلى عدالة التوزيع والمقايضة بشئ مساو له والأحتفاظ بالأموال دون استثمارها كما هو الحال فى المجتمع القبلى. والعدل أن يأتى الانسان أفعال الفضيلة، وهو العدل الأعم، والعدل فى الأخلاق فى مقابل العدل فى التوزيع، العدل الأخلاقى والعدل الأقتصادى.

وماذا عن البطالة ووضع من لا يكسب المال؟ هناك ثلاثة آراء فى ذلك. الأول قيام المدينة بامداد الطوائف التى لا تقوم بكسب المال بالأموال اللازمة مثل حملة العلم والدين لأن العلم رسالة وليس وسيلة للكسب، والكتاب والأدباء لأن الأدب قضية وليس تجارة، والأطباء فالطب خدمة لا سلعة، ورسالة لاحرفة، والزمن القعيد لأن له حق فى الضمان الاجتماعى، وهو دور الدولة الاشتركية بلغة العصر. والثانى ضرورة أن يعمل الكل عملاً نافعا. ومن لا يعمل لا يأكل. وهو ما قد يعادل الدولة الرأسمالية بلغة العصر. والثالث قيام المدينة بكفاية من لا يكسبون الأموال والزمن وما شابهه أى المعوق. وربما هى الدولة الاسلامية أو الدولة الانسانية العامة[1].

وتقدر العقوبات على حجم الشرور ومساويه لها. فمن العدل جزاء الشر شراً. وإذا زيد كان جورا على نفسه. وإذا نقص أو انعدم كان جوراً على المدينة. لذلك لا يعفى عن الجانى، وإن عفى الذى وقع عليه الجور. وهناك حق الدولة إن تنازل الفرد عن حقه ﴿ ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً﴾ والبعض الآخر يرى العفو عن

---

(١) السابق ص ٧٦.

الحقين فى حين أن العفو عن الجانى قد يشجعه على الاستمرار. فالعقاب باسم المدينة رادع له. ولكن السؤال: هل يعفى عن البعض دون البعض الآخر؟ وما المقياس الموضوعى لذلك حتى لا يطبق القانون على الضعيف دون القوى؟ وهل لولى المجنى عليه حق فى ذلك؟ والجور نوعان:جور خاص يعم أهل المدينة.وجور خاص لا يعم أحدا. والسؤال هو: هل يقع الجور علي من يقع عليه الجور وحده أم على أهل المدينة كلهم؟ العدوان على الفرد عدوان على الجماعة تنظيراً عقلياً شعورياً أو لا شعورياً لآية ﴿من قتل نفسً بغير نفس أو فساد فى الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً﴾ ودون أى تضارب مع ﴿ولا تزر وازرة وزر أخرى﴾[1].

والحرب نوعان: عادلة وجائرة:تقع الحرب العادلة لوقوع عدوان من الخارج يقتضى الدفاع وهى حروب التحرير. وقد تقع لاكتساب خير تستأهله المدينة من الخارج أو يساء إلى ذلك مثل الحروب لاسترداد ثروات الشعوب من النهب الاستعمارى. وقد تقع لاكراه قوم على الأجود والأحظى إذا لم يعرفوه من تلقاء أنفسهم وانقادوا له بطلبهم مثل الفتوحات والجهاد فى سبيل الله فى مرحلة تاريخية ونظم عالمية وعلاقات دولية تسمح بذلك. وقد يعتبر البعض ذلك عدواناً على الآخريين. وهو تنظير للفقه القديم: الإسلام أو الجزية أو القتال، وهو ما يستحيل الآن فى عصر الهزيمة والانكسار. ومن هو غير المسلم الآن؟ الكتابى، الشرقى، الغربى، الوثنى الملحد؟ وقد تقع الحرب لمن لا ينقاد للعبودية والمتعة من الرتبة الدنيا إلى الرتبة العليا. وهى حروب الاستعلاء مما قد يشرع للحروب العنصرية والاستعمارية لصالح الجنس الأرقى والقوة الأعظم. ومن ثم يكون السؤال: كيف تكون هذه الحروب عادلة والحرب للتحرير أيضاً عادلة. وقد تقع الحرب لمحاربة قوم لمنعهم حق لأهل المدينة أو لحملهم على العدل والنصفة وهى الحرب التى تنشأ نتيجة للحصار الظالم والاستيلاء على الثروات. وقد تقع الحرب لمعاقبة قوم على جناية لئلا يعودوا إلى مثلها مثل صد العدوان ومنع الجرائم ضد الإنسانية. وقد تقع الحرب أخيراً للقضاء كلية على مصدر العدوان لأن وجوده ضرر على المدينة مثل

(١) السابق ص ٧١-٧٤.

القضاء على الصهيونية والاستعمار اللذين يمثلان خطراً على حرية الشعوب واستقلالها.

أما الحرب الجائرة فقد تقع عندما يحارب رئيس قوم قوماً ليذلوا له وينقادوا ليكرموه من أجل نفاذ طاعته أو إكرام رئاسته واتباع رأيه أياً كان مثل الحروب النازية والفاشية والصهيونية والاستعمارية وكل حروب العدوان، وحروب الاسكندر ونابليون بالرغم من تبريرها بتبشير أفكار الحرية والمساواة. وتقع الحرب الجائرة بالغلبة وللغلبة وحدها مثل حروب التتار وحروب التدمير من أجل التدمير وإظهار القوة. وقد تقع أيضاً شفاء لغيظ ما أو لذة لعدوان. وفيها يؤخذ الحابل بالنابل، والبرىء بالمذنب، والمحسن بالمسيء. [١].

د- **الدوائر الاجتماعية**: وتختلف الأمم فيما بينها، فالانسانية ليست واحدة بل مكونة من مجموعة من الأمم. والسبب الطبيعى فى اختلاف الأمم هو اختلاف الأجسام السمائية التى تسامتهم من الكرة الأولى ثم من كرة الثوابت أى الموقع الجغرافى من الشمس، واختلاف أوضاع الأكر المائلة من أجزاء الأرض أى الاختلاف طبقاً لأجزاء الكرة الأرضية شمالاً وجنوباً، شرقاً وغرباً. وتبعا لاختلاف أجزاء الأرض يأتى اختلاف البخارات التى تتصاعد منها والذى يشاكلها. ومن اختلاف البخار ينشأ اختلاف الهواء والمياه، ومنه ينشأ اختلاف النبات والحيوان غير الناطق فتختلف أغذية الأمم. ومن اختلاف الأغذية من اختلاف الواد والزرع التى منها يتكون الناس. ومن اختلاف الناس يتبع اختلاف الخلق والشيم وربما بتأثير مباشر أو غير مباشر من كل العوامل السابقة. كل عامل لاحق يفيض عن العامل السابق. فالانسان حصيلة موقعه الجغرافى وخلقه حصيلة غذائه. وهو تفسير علمى طبيعى لاختلاف البشر تنظيرا لآية ﴿ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين ولذلك خلقهم ﴾. واختلاف الأمم بداية التاريخ [٢].

---

(١) السابق ص٧٦-٧٨.

(٢) الفارابى: السياسات المدنية ص ٤٢-٤٤.

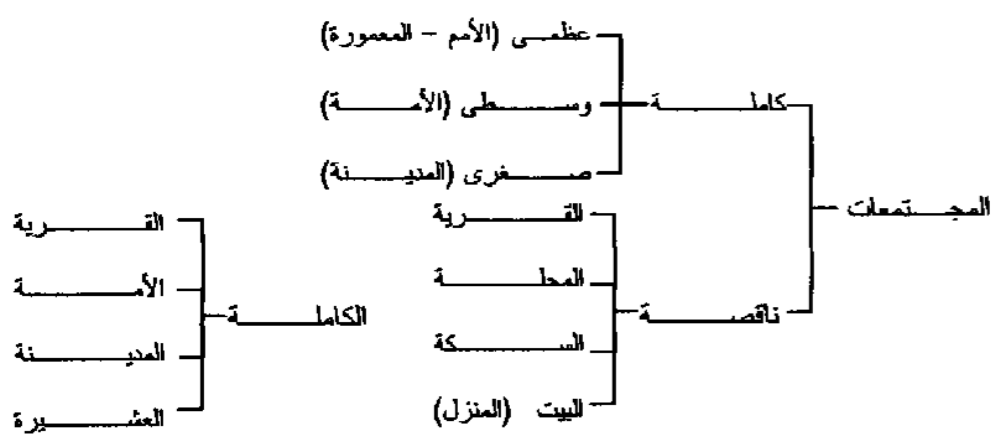
وللمساكن أثرها على الأخلاق. تولد مساكن الشعر والجلود فى الصحارى فى أهلها ملكات التيقظ والحزم أو الشجاعة والاقدام. وتولد المساكن الحصينة فى أهلها ملكات الجبن والأمان والتفرغ وهو ما لاحظه ابن خلدون فيما بعد من الفرق بين أخلاق البدو وأخلاق الحضر. وربما كان هناك توجه لاشعورى من القرآن فى وصف أخلاق بنى اسرائيل بالقتال من داخل الحصون وأن الموت يدركهم ولو كانوا فى بروج مشيدة فى مقابل الفضائل العربية قبل الاسلام وبعده. فقيم الصحراء أكثر قدرة على الصمود من قيم المدن [١].

وتنطبق نظرية الفيض على أنواع المجتمعات. فتنقسم فى دوائر متداخلة فى أقسام ثنائية وثلاثية ورباعية. تنقسم ثنائيا إلى كاملة وناقصة ثم تنقسم الكاملة إلى كبرى وهى الأمم أو المعمورة كلها، ووسطى وهى الأمة، وصغرى وهى المدينة. وتنقسم الناقصة أو غير الكاملة رباعيا إلى القرية والمحلة والسكة والبيت أو المنزل. والعلاقة بينهما علاقة خادم بمخدوم. كل مجتمع أدنى خادم للمجتمع الأعلى. البيت خادم للسكة، والسكة خادم المحلة، والمحلة خادم للقرية، والقرية خادم للمدينة، والمدينة خادم للأمة، والأمة خادم لمجموع الأمم أى للمعمورة أو الإنسانية كلها[٢].

---

(١) القرآن ﴿ ومن أصوافها وأوبارها وأشعارها متاعا إلى حين ﴾، ﴿ أينما تكونوا يدرككم الموت ولو كنتم فى بروج مشيدة ﴾.

(٢) الفارابى: السياسات المدينة ص ٤٢آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٧١.

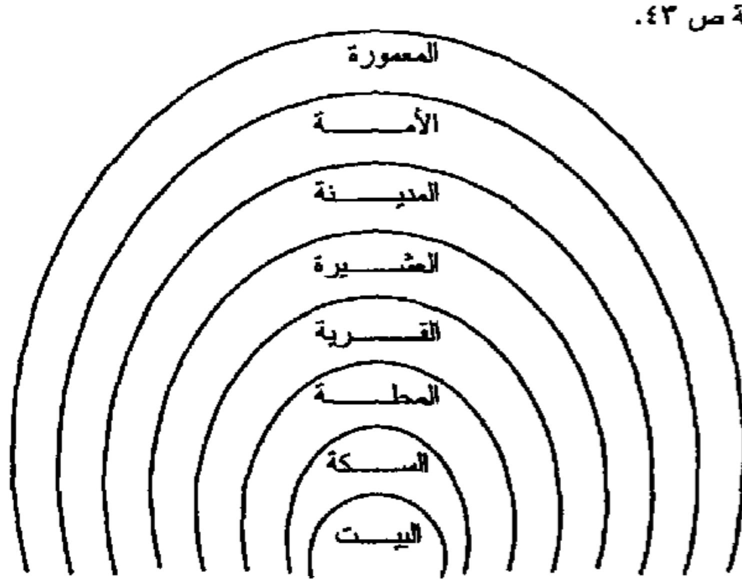


وهى قسمة كمية فى الظاهر. المعمورة أكبر من الأمة، والأمة أكبر من المدينة، والمدينة أكبر من القرية، والقرية أكبر من المحلة، والمحلة أكبر من السكة، والسكة أكبر من البيت. بل يختلف كل مجتمع عن الآخر كما أيضا. فهناك أمة كبرى ولمة صغرى، ومدينة كبرى ومدينة صغرى، وقرية كبرى وقرية صغرى، ومحلة كبرى ومحلة صغرى، وسكة كبرى وسكة صغرى، وبيت كبير وبيت صغير. ولكنها أيضا قسمة كيفية فى مدى عظم الغاية واتساعها أو القصد الارادى من المجتمع. والهدف هو التعاون. يزداد التعاون على المستوى الإنسانى العام كما هو الحال فى العلاقات والمنظمات الدولية ويقل فى السكة وهو المجتمع العرضى إلا إذا كان القصد من الهدف حسن السير وحسن النظام. والمحل مجموعة من المنازل أكبر من البيت وأقل من القرية، منازل متناثرة لارابط بينها كما هو الحال فى المناطق العشوائية. وأحيانا تكون القسمة رباعية فى المجتمع الكامل باضافة العشيرة بعد المدينة التى هى أقل من المدينة وأكبر من القرية فى مضارب القبيلة. والعلاقة بينهما أيضا علاقة الكل بالجزء فى دوائر متداخلة(١).

المعمورة هى مجموعة الأمم أى الإنسانية أو البشرية بصرف النظر عن زمانها ومكانها وأخلاقها، فاضلة أو جاهلة. هى مجموع أمم متباينة فى عصور مختلفة لا يجمع مدنها وبيوتها سلوك أخلاقى واحد.

---

(١) الفارابى: الملة ص ٤٣.



وتتميز الأمة عن غيرها بثلاثة أشياء، الخلق الطبيعى، والشيم الطبيعية، واللسان أى اللغة. والخلق أقرب إلى الصفات البيولوجية فى حين أن الشيم أقرب إلى سمات الشخصية النفسية والمزاجية والثقافية. الأولى أقرب إلى الطبيعة، والثانية أقرب إلى الاكتساب.

ويعنى لفظ المدينة التجمع البشرى أو الجماعة أو المجتمع بلغة العصر. وكلها مرادفات عند الفارابى. وهى نموذج الاجتماع الانسانى وليس الأمة، مثل مدن حلب وبخارى وسمرقند، وأثينا واسبرطة وروما قديما. ولا تعنى المدينة أو المنزل ما عناه القدماء بأنه السكن أى المكان بل السكان أى البشر. فالجغرافيا بلغة العصر هى الجغرافيا البشرية أو علم السكان. وتخطيط المدن يعنى المكان وليس السكن. وهو ما يتفق مع التجربة البشرية فى القرآن والشعر. فالسكن ليس فقط المسكن والبناء، شكله وصورته بل الناس القاطنين فيه(١). ويلتئم المنزل من أربعة: زوج وزوجة، مولى وعبد، والد وولد، قنية ومقتنى. بقى الزوج والزوجة والوالد والولد وانقضى عهد المولى والعبد والقنية والمقتنى بفضل الزمن. والرئيس هو رب المنزل مثل مدير المدينة(٢).

ثانيا: أنواع المدن.

وتتكرر كتابات الفارابى فى "السياسات المدنية" و"فصول المدنى" و"آراء أهل المدينة الفاضلة". فهل يتطور الفيلسوف أم أنه حدس واحد وتصور واحد وتحليل واحد؟ فى كل مرة يبدأ التأليف من الألف إلى الياء، خطاب واحد فى تصور شمولى واحد، بداية جذرية بفعل فلسفى متجدد. ويمكن رؤية علاقة جدلية بين هذه المؤلفات الثلاثة."السياسات المدنية" سلب ونفى، و"آراء أهل المدينة الفاضلة"، إيجاب ووضع،

---

(١) وهو ما يتفق مع القرآن فى بعض آياته مثل ﴿واسأل القرية﴾. ومن الشعر

أمـــر عـــلى الديار ديار ليلا ∴ أقبل دا الجدار وذا الجدارا

وما حب الجدار شغفن قلبى ∴ ولكن حب من سكن الديارا

(٢) هناك فرق بين المولى والعبد من ناحية والقن من ناحية أخرى. المولى حر دخل فى حلف مع حر. والعبد يمكن أن يكون حرا. والقن هو الذى مازال مملوكا كالمالك.

و"فصول المدنى" جمع بين السلب والايجاب. أما الملة فانها كشف عن حقيقة الجدل فى الاجتهاد والتقليد، والموروث كمصدر للتنظير الخالص. الفاضلة فى الأول نوابت أى ماهو كائن، بينما الفاضلة فى الثانى ما ينبغى أن يكون. لم يعرض الفارابى المدينة الفاضلة قدر عرض المدن الجاهلة والفاسقة والضالة ونوابت الفاضلة فى "السياسات" بل فى "الآراء". لم تذكر "السياسات" المدينة الفاضلة بل ذكرت نوابتها أى المجتمعات الهامشية والطفيلية. ومع ذلك عرض آراء أهل المدينة الفاضلة أقصر بكثير فى الآراء منه فى "السياسات المدنية" يضيف كل عمل فى العلم المدنى شيئا جديدا. فتركيب المدينة وتشبيهها بالبدن مادة جديدة فى "الآراء" ولاتوجد فى "السياسات"، وأقرب إلى "فصول المدنى" أو "الفصول المنتزعة". والعضو الرئيسى لا يوجد فى السياسات(١). والمدينة المبدلة فى "الآراء" فقط وليست فى "السياسات".

ومعيار تصنيف المدن الآراء أو الأهداف والغايات، وبلغة العصر الأيديولوجيات. ماهية المدينة بفكرها وليس بنظامها السياسى أو إنتاجها الاقتصادى، وبلغة العصر بثقافتها وحضارتها وقيمتها. تحدد نوعية المدينة بأخلاقية الهدف(٢).

وتطلق صفتا الفاضل والجاهل على المدن والسياسات والرئاسات والاجتماعات والآراء والأفعال والملل مما يدل على ارتباط الأخلاق والاجتماع والسياسة. واستعمال لفظ الجاهلة بدلا من لفظ الجاهلية من بقايا الموروث القديم، الجاهلية قبل الاسلام بعد أن تم تنظير الاسلام فى الفاضلة طبقا لظاهرة التشكل الكاذب. والسياسة ليست جنسا لسائر أصناف السياسات بل هم اسم مشترك لأشياء كثيرة تتفق وتختلف فى طبائعها، ولكن لا شركة بين السياسة الفاضلة والسياسة الجاهلة. السياسة الفاضلة هى التى ينال بها السائس الفضيلة فى الدنيا والآخرة، فى الدنيا أن يكون البدن على أفضل الهيئات

---

(١) الفارابى: الآراء ص ٧٢- ٧٥.

(٢) مضادات المدينة الفاضلة، آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٨٣- ٨٧، القول فى أهل هذه المدن ص ٩١ - ٩٤، القول فى الأشياء المشتركة لأهل المدينة الفاضلة ض ٩٤- ٩٨، القول فى آراء أهل المدن الجاهلة والضالة ص ٩٨- ١٠٣، القول فى المدن الجاهلية ص ١١٠- ١١٧.

وأنفسهم على أفضل الحالات، ويكون ذلك سبب السعادة فى الآخرة شرط أحوال الآخرة. والسياسة الجاهلية تختلط أصنافها ويصعب التمايز بينها فى أفعال الرئيس الجاهلى لأن أفعال كل واحد تصدر من ظنونه وآرائه دون علم أو صناعة متقنة. وقد قنن الأقدمون السياسات الجاهلة لأن العلم يُحفظ ويُضبط بالقوانين الكلية. وإن كانت السياسات الجاهلية مركبة يعرف كل منها على حدة وبحسب طبيعتها، كذلك الحال فى جميع الأشياء العملية مثل الخطابة والسفسطة والجدل والشعر فانها ليست علوما إلا بحسب البرهان. ويشتمل كل صنف من السياسات الجاهلية على أصناف مختلفة ومتفاوتة بين غاية الرداءة وما ضرره يسير ومنفعة كثيرة بحسب قوم بعينهم. والسؤال هو: هل السعادة مطلقة على هذا النحو دون وضع اجتماعى؟ هل يمكن الحصول عليها على هذا النحو الفردى دون واقع وملابسات؟

ونسبة السياسات بالنسبة إلى الأنفس كنسبة الأزمان بالنسبة إلى الأبدان وذوات الأمزجة المختلفة. وكما تصلح الأبدان فى مزاجها وحالها فى الخريف والبعض فى الصيف وبعضها فى الشتاء وبعضها فى الربيع كذلك حال الأنفس ونسبتها إلى السياسات. الا أن أصول الأبدان أشد انحصارا من الهيئات والسير لأن هذه تتألف من أشياء طبيعية وإرادية بلا نهاية، بعضها بالقصد وبعضها بالاتفاق. وكثير من أهل السنن يتقلب فى الشقاء وهو لا يعلم.

وتتفاوت عروض الفارابى لأنواع المدن من مدينة إلى أخرى. إذ يبحث عن الأصول الفاسدة التى تفرعت منها الآراء والاجتماعات والمدن والرئاسات الجاهلة والضالة ولا يفعل نفس الشئ مع المدينة الفاضلة. فأصل الفساد فى المدينة الجاهلة فى الموجودات الطبيعية واعتماد باقى الموجودات عليها. والظنون فى الموجودات الطبيعية، والارادية سواء كانت ظنون الآراء الجاهلية أو إحصاؤها وكيفية حدوثها من الاجتماعات المدن والرئاسات والعلل أو ظنون الآراء الضالة حتى التأمت منها الملل التى قد تبعتها

الرياسات والسياسات الضالة. فالآراء تحدث بعد الاجتماع وليست قبله[١]. والاجتماع الطبيعي ينشأ أولا ثم بعد ذلك يتحول إلى اجتماع إرادى فتظهر الأخلاق الاجتماعية. كما يستعمل الفارابى لفظا واحدا للمدينة الفاضلة ولا يصنفها إلى تصنيفات جزئية فى حين أنه يستعمل ألفاظا عديدة للمدينة الجاهلة مثل الضالة والفاسقة ويصنفها إلى أنواع ويصف آراءها المشتركة بينها.

وأحيانا يكون الوصف لصالح المدينة الفاضلة ويكون القياس عليها عن طريق القلب لوصف المدينة الفاضلة. فالفاضلة هى الأساس. وفى غيابها واندثارها تظهر الجاهلية. يعرض موضوعات المدينة الفاضلة، ارتباطها وأجزاءها ومراتبها ورئاستها ونظامها وملكها ورئيسها الأول[٢]. وشروط رئاسته وعلاقتها منذ ولادته وصباه وحداثته وكأن الرئيس يولد رئيسا بالطبع وليس بالكسب وتأديبه ثم الرئاسات التالية له أى دراسة المدينة من حيث الرئاسة. وبالمثل يستعرض أصناف الاجتماعات فى المدن الجاهلية والضالة والفاسقة وملوكها ورئاسة كل واحد وأغراضها أى دراسة الرئاسة أيضا. ويصف أصناف السعادات التى تصير إليها أنفس المدن الفاضلة فى الحياة الأخرى وأصناف الشقاء لأنفس المدن الجاهلية وهلاكها أى العقائد مثل النبوة والمعاد، تحولا من علم الكلام إلى علوم الحكمة فى مزيد من التنظير. فالعقائد أساس أيديولوجيات المجتمع وتصوراته الأخلاقية والاجتماعية والسياسة. ويبين وسائل الحصول على أهل المدينة الفاضلة وحدها دون الجاهلية، والعلامات التى تميزهم إذا وجدوا غرباء فى مدن جاهلية، أقلية وسط أغلبية، تنظيرا لبعض الآيات﴿وإذ قال رجل مؤمن من آل فرعون يكتم إيمانه﴾ ، ﴿إنهم فتية آمنوا بربهم وزدناهم هدى﴾. ثم يقارن بين المدينتين فى التأويل. إذ يختلف

---

(١) كنت أظنها قبل ذلك فى مقتبل العمر لاغراقى فى المثالية وأولوية الفكر على الواقع قبل أن أتحول إلى جدل الفكر والواقع. وهو نفس السؤال للفارابى: هل يعرض أنماطا مثالية من صنع الذهن أم يصف مدنا موجود بالفعل. وهو نفس السؤال المطروح على العصر فى وصف الأيديولوجيات كاختيارات فكرية وأنماط مثالية أم وصف النظم السياسة الموجودة بالفعل.

(٢) السابق ص ٨٥– ٨٦.

أهل المدينة فى الأشياء التى تخيل لهم مثالات الحق دون ذواتها. وهو اختلاف يتجه نحو شئ واحد، ولا يوجب التعادى بل التصافى مثل اختلاف أهل الصنائع. وهو موضوع التأويل وشرعية الاختلاف. ويصف وضع من ينشؤون فى المدن الفاضلة ويكون أغفالهم سببا لبوارها، ويبين أمثلتهم، وكيف تتم مناظرتهم. وهم الأولياء والحكماء والأئمة والعلماء الذين يتهاونون فى همتهم ويتقاصعون عن القيام بأدوارهم.

وقد يسكن إنسان فاضل بارادته أو بغير إراداته فى مدينة جاهلية فيكون جزءا طبيعيا منها أو غريبا عنها. وهو نفس حال الجاهل فى مدينة فاضلة. وهذا هو سبب الهجرات، الجاهل إلى الجاهلية، والفاضل إلى الفاضلة، فالطيور على أشكالها تقع. المدن إذن نظم سياسة ثابتة، والحركات بين أفرادها. والتجانس فى المدينة فاضلة أو جاهلة ضرورى حتى لايحدث انشقاق فيها أو معارضة أو تحول إلى أفضل أو إلى أسوأ. ولا توجد امكانيات لتغير اجتماعى. أثر الفاضل فى الجاهلية إيجاب وأثر الجاهل فى الفاضلة سلب. سبب الهجرة العلةَ الغائية وليست العلة المادية. عكس ما تنتهى إليه أسباب الهجرة عند علماء الاجتماع المعاصرين(١).

١- **المدينة الفاضلة**. يركز الفارابى على آراء الملة الفاضلة أكثر مما يبين أنواعها. فالمدينة الفاضلة واحدة. وهى ملة أكثر منها مدينة وهى بطبيعة الحال ملة الاسلام.

وآراء الملة الفاضلة نوعان: نظرية وعملية أو إرادية. وتتعلق النظرية بأوصاف الله وصفاته، وصفات الروحانين ومراتبهم ومنازلهم من الله وفعلهم سواء كانوا أشخاصا أم ملائكة ثوانى أو صورا مفارقة، والعالم وأجزاؤه ومراتبه وحدوث الأجسام من الفيض، والعدل فى العالم وامتناع الجور، والإنسان والنفس، والعقل ومرتبته فى العالم ومنزلته من الله، والنبوة والوحى والمعاد. وتتضح مصطلحات علم الكلام دون أية محاولة للتشكل الكاذب المعروف فى الخطاب الفلسفى أو حتى لتعقيل السمعيات. كما تتضمن السياسة والامامة ووصف الأنبياء والملوك والرؤساء والأئمة فى الزمان السابق وأوصاف الملوك

---

(١) الفارابى: الملة ص ٥٦.

الأراذل الرؤساء والفجار المتسلطون من أهل الجاهلية والضلال فى الماضى، مع وصف الحاضر، رؤساء أفاضل أم أراذل. فالغاية من الماضى الحاضر، وموضوعات التخييل فى مثالات الحقيقة. والسياسة والإمامة من الأمور النظرية.

أما العملية فهى الأفعال. وكلها تعظيم أيضا لله والملائكة والرئيس. وتضم تعظيم الله، والروحانيين والملائكة والأنبياء والملوك والأفاضل والرؤساء الأبرار وأئمة الهدى فى الماضى، وتخسيس الملوك الأراذل ورؤساء الفجار وأئمة الضلال، وتعظيم الملوك الأفاضل والرؤساء الأبرار وأئمة الهدى فى الحاضر وتخسيس أضدادهم، ومعاملات أهل المدن مع النفس ومع الغير من أجل تعريف العدل[1].

ولما كانت الأفعال تكسب الإنسان هيئة نفسانية جيدة فاضلة كلما دام عليها الشخص صارت هذه الهيئات أقوى وأفضل. وكلما تكررت ازدادت جودة، وزاد الالتذاذ والسرور بها. فالأفعال على الدوام وعلى التكرار دون حاجة إلى أمر متجدد كما هو الحال فى علم أصول الفقه[2]. فاذا ما وصلت النفس إلى حد الكمال فإنها تستغنى عن المادة ولا تتلف بتلفها، وتفارقها وترتفع عنها الأعراض. لا تتحرك ولا تسكن بعد أن كانت تتبع أمزجة الأبدان، وتتغير بتغيرها.

واذا خلصت طائفة أنفسهما وسعدت، وخلفهم آخرون فى مرتبتهم قاموا مقامها، واتصلوا بأشباههم فى النوع والكمية والكيفية. ويسهل إقناعهم لأنهم بلا أجسام، يلتذ كل منهم بالآخر، يتصل اللاحق بالسابق، ويعقل مثل ذاته مرارا فى تراث روحى متصل، وتاريخ روحى صاعد، سلف صالح يتواصل بالرواح، ويتراسلون فيما بينهم. بسر الخلف بالسلف، كما يسر السلف بالخلق لاتصاله به، ويظل التراث الفكرى حيا بينهم بأفعالهم وأرواحهم أى بأفكارهم وآرائهم وآثارهم وكأننا فى عالم الأقطاب والأبدال عند الصوفية. التقدم إلى أعلى فى الارتقاء بالروح، وإلى الخلف بالرجوع إلى السلف الصالح، وليس إلى

---

(١) السابق ص ٤٤- ٤٦.

(٢) وقد وضع بنتام قوانين مشابهة للذة بناء على دوام الفعل وتكراره وشدته فى حساب اللذات.

أسفل لرعاية المصالح العامة أو إلى الأمام من أجل تحقيق التقدم المادى والمعنوى. وهكذا ينتقل الفارابى من الاجتماع إلى الأخلاق، ومن الأخلاق إلى الدين، ومن الدين إلى التصوف[1]. وفى هذه الحالة من الذى يقوم برعاية الأبدان والمصالح العامة والأحوال المعيشية إذا كانت الغاية من المدينة تخليص النفوس من الأبدان؟ كيف ينشأ الصراع الاجتماعى إذن فى هذه المدينة المتجانسة المتألقة روحيا؟

ولأهل المدن الفاضلة أشياء مشتركة يعلمونها ويفعلونها وأشياء أخرى من علم وعمل تخص كل رتبة وكل واحد منهم. وتحصل لهم السعادة بالمشترك بينهم وبالخاص لكل فرد منهم. والأفعال فى المدينة الفاضلة ليست فقط أفعالا فردية بل أيضا أفعالا جماعية مشتركة. فالأفعال نوعان: فردية تخص كل شخص، وجماعية يشترك فيها المجموع علما وعملا. وتحصل السعادة لأهل المدن الفاضلة بالأفعال الشخصية والأفعال المشتركة وهى: معرفة السبب الأول وصفاته أى التوحيد بلغة علم الكلام، ومعرفة كل منها أى الفيض والموجودات المتوسطة الثوانى بلغة الفلسفة، ومعرفة الجواهر السماوية وصفاتها والأجسام الطبيعية التى تحتها، كونها وفسادها، إحكامها وتفاوتها، والعناية والعدل والحكمة فيها، لا إهمال ولا جور ولا نقص، والخلق عدل بلغة المعتزلة، ومعرفة كون الإنسان وحدوث قوى النفس وفيض العقل الفعال عليها كالضوء حتى تحصل المعقولات الأول والإرادة والاختيار عودا إلى نظرية الفيض على مستوى المعرفة، ومعرفة الرئيس الأول وكيف يكون الوحى توحيدا بين الرئيس والنبى، ومعرفة الرؤساء الذين ينبغى أن يخلفوه إذا لم يكن هو فى وقت من الأوقات أى الخلفاء والحكماء، ومعرفة المدينة الفاضلة وأهلها والسعادة والمدن الضالة والمعاد، إما العدم أو البقاء، وأخيرا معرفة الأمم الفاضلة والأمم الجاهلية أى مجموعة الإنسانية خيرها وشرها. فمجموع ما يعرفه أهل المدينة الفاضلة تدور حول الله والعالم والإنسان والمجتمع وهى تقنين لما ينبغى أن يكون وليس وصفا لما هو كائن. وكلها أشياء معرفية صوفية إلهية ولا شئ

---

(١) الفارابى: الملة ص ٨٦- ٨٨.

يتعلق فها بالصالح العام(١).

وتتفاضل الصناعات والعادات فى المدن الفاضلة من ثلاثة أنحاء: النوع والكمية والكيفية مثل تفاضل الصنائع. التفاضل بالنوع هو أن تكون الصناعات مختلفة بالنوع واحدة أفضل من الأخرى مثل صناعة العطر والكناسة والحياكة، وصناعة الرقص والفقه، والحكمة والخطابة. ولاحرج من ضرب المثل بصناعة الرقص مع صنعة الفقه والحكمة والخطابة وصنعة العطر. وتتفاضل بالكمية مثل العلم بنفس النوع مع تفاضل فى الزيادة والنقصان. والتفاضل بالكيفية هو العلم بنفس الموضوع مع تفاضل فى الاتقان والاحكام.

وتعرف هذه المبادئ بطريقتين. الأولى أن ترتسم فى نفوسهم كما هى موجودة أى العلم بالوجود بما هو موجود. يعرف الحكماء بالبرهان ومن يلهم يعرف ببصائر الحكماء اتباعا لهم وتصديقا وثقة بهم. والحكيم أفضل من تقليده أو ممن يحاكى الأشياء مما يوحى بأن الفلسفة أعلى من النبوة. وهو نوع من التبعية والتقليد. وما الداعى لتصور طبقة متوسطة من الحكماء والأنبياء، وهل يجوز تقليد الحكماء، وما الضامن لصدقهم؟ والثانية أن ترتسم فيهم بالمناسبة والتمثيل أى حصول مثالاتها التى تحاكيها أى بالصور الفنية المتوسطة بين الذهن والشئ، والمعرفة بمحاكاة المثالات لأن الأذهان لا تقوى على تفهم الموجودات سواء بالطبع أو بالعادة.

---

(١) الفارابى: آراء ص ٩٤- ٩٥.

الأشياء المشتركة لأهل المدينة الفاضلة:
- السبب الأول وصفاته
- الأشياء المفارقة للمادة
- الجواهر السماوية وصفاتها
- كون الإنسان وحدوث قوى النفس وفيض العقل الفعال
- الرئيس الأول وكيف يكون الوحى
- الرؤساء الخلفاء أو الحكماء
- المدينة الفاضلة وأهلها والمدن الضالة
- الأمم الفاضلة والأمم الجاهلية

والمعرفة بالمثالات تكون على أربع درجات بناء على القرب والبعد من الممثول، مثالات بعيدة جدا، ومثالات أبعد، ومثالات بعيدا ومثالات قريبة، وكأن الصفة الغالبة عليها هو البعد نظرا لتفاوته بين ثلاث درجات التفضيل الأبعد، وأبعد، وبعيد، فى حين أن القرب درجة واحدة.

وتبدأ المحاكاة طبقا لقانون الأعرف فالأعرف. وهو نفس القانون المنطقى للتعريف. كما تختلف من أمة إلى أخرى طبقا لمزاجها وشخصيتها وثقافتها وتكوينها وشخصيات الشعوب كما هو الحال فى علم اجتماع المعرفة المعاصر. قد تختلف أمة فاضلة عن غيرها فى الملة بالرغم من اتفاقهما فى السعادة والقصد. الفلسفة اذن سبب وحدة الأمم، والدين أحد أسباب اختلافها. العقل يوحد والخيال يفرق[١].

واذا كانت الأشياء معلومة ببراهينها لا يكون فيها عناد بقول أصلا على جهة المغالطة ولا على جهة سوء الفهم. فلا معاندة للحقيقة فى نفسها، وبالتالى يكون فهم المعاند هو المسؤول عن المعاندة. الحقيقة موضوعية بصرف النظر عن رؤاها وفهمها وتفسيراتها وتأويلاتها والاجتهادات فى التعبير عنها. أما إذا كانت معلومة بمثالاتها فقد تكون مواضع العناد أقل، وبعضها يكون أكثر. بعضها يكون العناد فيه ظاهرا وبعضها يكون أخفى. وقد يعرف البعض مواطن العناد للمثالات ويتوقف عنده. وهم صنفان. الأول مسترشدون، إذا تزيف عندهم شئ رفعوه إلى مثال آخر أقرب إلى الحق بحيث ينتفى العناد. وإن تزيف رفعوه إلى درجة أخرى. فإن تزيفت المثالات كلها توقف عن معرفة الحق وأصبح من المقلدين الحكماء. فان لم يقتنع استزاد علما وأصبح حكيما. والثانى جاهليون يسميهم الفارابى "آخرين بهم أعراض الجاهلين من كرامة ويسار أو لذة فى المال". يرون أن شرائع المدينة الفاضلة تمنعه منها فيزيفها عمدا سواء كانت مثالات للحق أو الحق نفسه.

---

(١) السابق ص ٩٥- ٩٦/ ٨٩- ٩٠.

ويتم تزييف المثالات بثلاثة طرق: الأول بما فيها من مواضع العناد أى عدم تطابق المثال مع الممثول. الثانى بمغالطة وتمويه المعايير أى السفسطة. يزيف الحق نفسه بالمغالطة والتمويه حتى يحقق غرض الجاهلى. وهؤلاء ليسوا من المدينة الفاضلة. والثالث بمواضع العناد التى فيهم وتزييف المثالات كلها لأنهم سيؤوا الأفهام، يغلطون فى مواقع الحق على غيرما هو عليه. فاذا تزيف ذلك ظنوا انه الحق وليس سوء فهمهم له فيقع لهم اللاحق. ومن يظن أنه وصل إلى الحق مغرور. إذا ادعى أنه مرشد إلى الحق كان مخادعا ممهوها طالبا الرياسة. يتحير البعض منهم، ويلوح الشئ من بعيد للبعض الآخر ويتخيله فى النوم. الحق موجود، ويباين ما يدركونه منه لأسباب لا يعرفها، فيقصد إلى تزييف ما يدركه. ولا يحسبه حقا بل يعلم أو يظن أنه أدرك الحق[1].

ولهذا السبب تظهر ثوابت المدينة الفاضلة. بل يعرضها الفارابى قبل المدينة الفاضلة ذاتها وكأن آراء أهل المدينة الفاضلة مكملة ولاحقة على ثوابتها. السلب قبل الايجاب، والنقص قبل الكمال. وهم أصناف كثيرة، أحيانا باسم وأحيانا بوصف. الأول المتمسكون بالأفعال التى ينال بها السعادة دون القصد من ذلك بل لنيل شئ آخر بالفضيلة مثل الكرامة أو اليسار. تنقصهم النية طبقا للحديث الشهير "إنما الأعمال بالنيات"، واعتمادا على العقل الخالص والتجربة الإنسانية دون وحى أو نبوة تراجع وتصحح وتصوب اعتمادا على الوحدة الأولية بين الوحى والعقل والطبيعة. والثانى المحرفة وهم أصحاب الهوى من غايات الجاهلية. يمنعون شرائع المدينة وملتها ويعمدون إلى ألفاظ واضع السنة ويؤولونها على ما يوافق هواهم. ويحسنون الشئ بالتأويل. فهم المؤولون الذين يقيمون تأويلهم على سوء النية. والثالثة المارقة وهم لا يقصدون تحريفا. ونظرا لسوء فهمهم ونقصان تصورهم للسنة يفهمون أمور التشريع على غير مقصدها، فتصير أفعالهم خارجه عن مقصد الشرع الأول فيضلون ولا يشعرون. هم المخطئون فى التأويل النظرى فيضلون فى السلوك العملى. رابعاً المزيفون عند أنفسهم وعند غيرهم دون معاندة

---

(١) السابق : الآراء ص ٩٧- ٩٨.

للمدينة الفاضلة ولكنهم مسترشدون وطالبون للحق. يحتاجون فقط إلى رفع طبقتهم للتخيل دون تزييف حتى يقتنعوا ثم يرفعون إلى طبقة أخرى حتى يصلوا إلى الحق. يحتاجون إلى الانتقال من الخيال إلى العقل ثم إلى الفهم والتفسير. خامسا المزيفون لما يتخيلون، كلما رفعوا مرتبة زيفوها حتى رتبة الحقيقة طلبا للغلبة أو لتحسين شئ يميلون اليه من أغراض الجاهلية. يكرهون سماع شئ يقوى السعادة والحق فى النفوس، ويتلقونها من الأقاويل المموهة. هم السوفسطائيون المزيفون للخيال والعقل. والتمويه على الحقيقة إيمانا بأغراض الجاهلية. سادسا وأخيرا المتخيلون للسعادة والمبادئ ولا يستطيعون تصورها فيزيفون ما يتخيلون ويعاندونه. وكلما رفعوا طبقة إلى الحقيقة زيفوها ولا يستطيعون الوصول إليها لعجز أذهانهم. تخيلهم ناقص فيتزيف لسوء فهمهم لا لأنه به موضعا للعناد إذ لم يستطع أحد منهم تخيل الشئ على الكفاية أو يقف على مواطن العناد بالحقيقة أو لايمكنه فهم الحقيقة وظن أن كل من أدرك الحقيقة فانه يكذب عمدا طلبا للكرامة أو الغلبة، وأنه معذور مجتهد ويحسن أمر من أدركها. وهو يهدف إلى تزييف الحقيقة وأن الناس مغرورون بزعمهم أنهم أدركوها. ويعترف البعض أنهم لا يعرفون شيئا أصلا. وهم الشكاك نفاة الحقيقة[1]. المدينة الفاضلة ما ينبغى أن يكون، والنابتة ما هو كائن تقابل المثال والواقع. النوابت هى الطبقة الطفيلية مثل الشيلم فى الحنطة أو الشوك فى الزرع والحشائش الضارة به المغروسة فيه.

وواضح أن نوابت المدينة الفاضلة بداية انهيارها ثم نشوء المدينة الجاهلة. ومن الصعب التعرف عليهم فى الفرق. هل هم الشيعة أو الباطنية أو المؤولون من المعتزلة والحكماء أم السوفسطائيون أو الشكاك؟ هل هو حديث الفرقة الناجية فى تأويل فلسفى جديد أو وصف المجتمعات المنهارة فى قصص الأنبياء فى القرآن الكريم؟ واضح ارتباط المدينة الفاضلة بالملة والشريعة والسنن والتأويل أى بالدين ومع ذلك تخلو "السياسات المدينة" من البسملات والحمدلات فى الخاتمة.

---

(١) الفارابى: السياسات المدينة ص ٨١- ٨٤.

٢- **المدينة الجاهلية.** عندما تتكاثر النوابت فى المدينة الفاضلة ويكون لها للسيطرة تنهار المدينة الفاضلة وتتحول إلى مدينة جاهلة. وهى المدينة التى لم يعرف أهلها السعادة ولا خطرت ببالهم مهما أرشدوا إليها بل عرفوا فقط بعض الخيرات المظنونة مثل سلامة الأبدان واليسار والتمتع باللذات تابعا لهواهم، وأن يكونوا مكرمين معظمين. وكلها جوانب من السعادة العظمى وضدها الشقاء مثل آفات الأبدان والفقر والتمتع باللذات، واتباع الأهواء. الاستيهالات أى الحاجات عند أهل الجاهلية ليست الفضيلة بل اليسار مثل مجتمع النذالة أو اللذة واللعب مثل المجتمع الخسيس أو الضرورى مثل مجتمع الضرورة أو المنفعة أى حسن الفعال التى تعود إلى إحدى الكرامات السابقة أو الغلبة، فالكرامة للغالب. تعريف المدينة الجاهلية هو نفى المدينة الفاضلة كما هو الحال فى اللاهوت السلبى مما يدل على نقص فى القدرة على صياغة خطاب ايجابى اكتفاء بالنفى أى التنزيه والتطهر الذى قد يكون أقرب إلى تحصيل الحاصل، تحديد الايجاب عن طريق نفى السلب.

وتبقى أنفس أهل المدن الجاهلة غير مستكملة بل محتاجة إلى المادة ضرورة إذ لم يرتسم فيها شئ من المعقولات الأول أصلا، وكأن قسمة المدن مازالت تقوم على أساس معرفى وليس اجتماعيا. إذا بطلت المادة التى بها قوامها بطلت القوى التى كان يمكن أن تقوم بها، وبقيت القوى التى كان من شأنها قوام مابقى. فان بطل هذا أيضا وانحل إلى شئ آخر صار الذى بقى صورة لذلك الشئ الذى إليه انحلت المادة إلى أن ينحل الاسطقسات فيصير الباقى صورتها. فتختلط الأستطقسات لتكون إنسانا أو حيوانا. وهؤلاء هم الهالكون والصائرون إلى العدم مثل البهائم.

والهيئات المستفادة من أفعال الجاهلية يتبعها أذى عظيم فى الجزء الناطق من النفس. ولا يشعر بذلك لتشاغله بما تورد عليه الحواس. فاذا تخلص منها شعر بالأذى، ويخلصها من المادة ويفردها عن الحواس وعن جميع ما يرد عليها من الخارج مثل عدم احساس المغتم لما يرد عليه من الحواس أى أذى وكذلك المريض الذى يقل أذاه بألم

المرض إذا تشاغل الجزء الناطق بما تورده عليه الحواس لم يشعر بأى أذى إلا إذا انفرد انفراداً تاما عن الحواس حينئذ يشعر بالأذى. فيقى الدهر كله فى أذى عظيم. إذا ألحق به من هو فى مرتبته من أهل المدينة ازداد أذى كل واحد وصاحبه. فزيادة أذاهم فى غابر الزمان بلا نهاية. هذا هو الشقاء المضاد للسعادة. يتراكم إذن الأذى فى التاريخ. ويتجمع المتأذى والمتأذون الجاهلون. فالطبقة ليست طبقة اجتماعية فقط بل أيضا طبقة تاريخية، وبالتالى فالاجتماع وسيلة للتاريخ. والوعى التاريخى تراكم الوعى الاجتماعى عبر الزمان[1].

ولما كانت أفعال أهل المدينة الجاهلة رديئة أكسبتهم هيئات نفسانية رديئة. فالفعل بتكراره يتحول إلى عادة[2]. وكلما تمت المواظبة على الأفعال الناقصة ازدادت الهيئات النفسانية نقصا فتصير أنفسهم مرضى. وربما يلتذون بها التذاذ المريض بالأشياء الرديئة وتأذيه من الأشياء الحسنة. كذلك يستلذ مرضى الأنفس بفساد تخيلهم الذى اكتسبوه بالإرادة أولا ثم بالعادة ثانيا. ويتأذون بالأشياء الجميلة الفاضلة أو لا يتخيلونها أصلا. وكما أن من المرضى من لا يشعر بعلته ويظن أنه صحيح ولا يصغى لقول طبيب كذلك مرضى الأنفس لا يشعرون بأنهم مرضى، ولا يصغون إلى قول مرشد أو معلوم أو مقوم. هناك إذن تشابه بين طب الأبدان وطب النفوس، بين البدن والمجتمع. وترجع كثرة التشبيهات الطبية عند الفارابى مع أنه لم يكن طبيبا إلى أن الطب كان ثقافة شائعة ومشتركة عند الجميع، كان ثقافة العصر داخل علوم الحكمة. فالحكمة نوعان، طب النفوس وطب الأبدان.

وتنقسم المدينة الجاهلة إلى أربعة أنواع: الجاهلة والفاسقة والضالة والبهميون بالطبع[3]. ثم تنقسم الجاهلية إلى ستة أنواع: الضرورية، والنذالة، والخسيسة، والكرامة،

---

(١) السابق: السياسات ص ٦٣- ٦٦، الآراء ص ٨٣- ٨٤/ ٩١- ٩٣.

(٢) وهو مالاحظه رافيسون أيضا فى كتابه "فى العادة". De L'habitude

(٣) الفارابى: السياسات ص ٦٢- ٦٤، الملة ص ٤٣- ٤٤، ٥٤- ٥٦، الآراء ص ٨٣- ٨٤.

والتغلب والجماعية. فالمدينة الجاهلة أكبرها. ويتم التركيز على الثلاثة الأولى منها: الضرورية والنذالة، والخسيسة أكثر من الثلاثة الأخيرة منها: الكرامة، والتغلب، والجماعية[1]. وأحيانا توضع نوابت المدينة الفاضلة مع المدينة الجاهلة فتكون القسمة الكلية محاسبة خماسية مع أن النوابت هو الجانب السلبى فى المدينة الفاضلة. هى المدينة الفاضلة سلبا فى لحظة الضعف والانهيار قبل أن تتحول إلى مدينة جاهلة.

وتضطرب القسمة أحيانا وهى فى طريق التشكل النهائى. إذ يكون التقابل أحيانا بين المدينة الفاضلة والمدينة الضرورة مع أن الضرورية أول نوع من المدينة الجاهلة. وتجمع الفاضلة بين اليسار واللذات مع أنهما أغراض المدينة الجاهلة. وقد تقتصر قسمة المدينة الجاهلة إلى خمسة أقسام مع إسقاط السادسة وهى الجماعية. وقد تكون القسمة الرباعية الكلية الفاضلة والجاهلة والضالة والتمويه بدلا عن الفاسقة وإسقاط "البهيميون بالطبع". وهم لا يذكرون بالفعل فى تحصيل المدن. وهم أكلة لحوم البشر، مدينة موجودة بالفعل أم موجودة بالخيال تشير إلى حالة افتراضية. وقد تعارض الفطرة الخيرة. هى



(1) النسبة بين الثلاثة الاولى والثلاثة الأخيرة ٦:١. وهناك تفاوت فى عرض المدن. النذالة، والخسيسة أصغرها، والضرورية أوسطها، والكرامة والتغلب والجماعية أكبرها.

حالة التوحش الانسية الأولى الأشبه بالحالة الحيوانية فى أقصى الشمال وأقصى الجنوب. وهم متفرقون لا يجتمعون، يتسافدون كالوحوش.

وكلها مصطلحات اجتماعية لها دلالات أخلاقية مثل المدن الفاضلة والجاهلة والنذلة والخسيسة والفاسقة والضالة. وهى تحويل لمصطلحات الإيمان والكفر والفسوق والعصيان من موضوع الأسماء والأحكام فى علم أصول الدين من المصطلحات الشرعية إلى المصطلحات الأخلاقية الاجتماعية، ومن الكلام إلى الفلسفة، ومن الأفراد إلى الجماعات.

وتضطرب المصطلحات والمفاهيم فى أسماء المدن بالرغم من الاتفاق على وصف مضمونها. فمدينة المنفعة مثلا هى مدينة الكرامة. والنذالة هى مدينة اليسار. والخسيسة هى مدينة اللذة واللعب. ومع ذلك فقسمة المدن إلى فاضلة وجاهلية بالرغم من اضطرابها إنما تتم طبقا للرئيس. إذا كان الرئيس فاضلا كانت المدينة كذلك. فالناس على دين ملوكهم. والله يزع بالسلطان مالا يزع بالقرآن. يفرض الرئيس سعادته وفضله على كل المدينة. إن كان جاهلا فالمدينة جاهلة. وقد تكون الملوك على ديانات شعوبهم طبقا للقول المأثور "كما تكونوا يولى عليكم". والنتيجة واحدة هى اتفاق الحاكم والمحكوم فى الرأى والغرض والقصد. وهو ما لا يفسر الثورات والانقلابات، ثورات الشعوب على الحكام، وانقلاب الحكام على الشعوب[١]. والسؤال هو: ألا توجد مدينة فاضلة رئيسها جاهل أو مدينة جاهلة رئيسها فاضل؟[٢]. الرئيس فى المدينة الفاضلة يفوز بالسعادة دون الناس ويستعملهم له آلات ليصل إلى غرضه أو ينالوا هم غرضهم دونه. لا يوجد اتفاق بين الرئيس والمدينة مما يناقص مبدأ التجانس بينهما.

وصلة الرئيس الفاضل بالمدينة الجاهلة صلة المخدوم بالخادم، الرئيس بالمرؤوس،

---

(١) ثورات الشعوب على الحكام مثل الثورات الكبرى فى التاريخ الفرنسية والأمريكية والروسية والاسلامية فى ايران. وثورات الحكام على الشعوب مثل ثورة أخناتون وثورات الأنبياء.

(٢) من النوع الأول ربما الحاكم بأمر الله قديما، ومن النوع الثانى لومميا حديثا.

الصورة بالمادة، الغاية بالآلة. وهى نفس بنية الفيض، فالرئيس هو الوهاب المعطاء. والسؤال هو: هل يؤيد الملك نفسه فى المدينة الفاضلة بالسعادة الحقيقية أم أنه خادم الشعب وراعى مصالحه؟

والرئاسة الضالة هى ظن الفضيلة والحكمة دون أن تكون كذلك. ورئاسة التمويه هى التى تتعمد التمويه من غير أن تشعر المدينة بذلك. فى الظاهر ينال السعادة، وفى الباطن ينال الخيرات الجاهلية، مدينة النفاق.

غاية الملك عند قوم الكرامة والجلالة والغلبة ونفاذ الأمر والنهى والطاعة والتمجيد والحصول عليها بالفضيلة أو اليسار أو بالحب أو بالقهر. فغاية المدن هى غاية الرؤساء. غاية الكرامة لأفضل الرؤساء وغاية اليسار وغاية اللذات لأفضل الخسة منهم[١].

أ- **المدينة الجاهلة**. المدن الجاهلية أعم من المدينة الجاهلة. فالجاهلية تشمل ست مدن أولها الجاهلة. الجاهلية لفظ موروث يطلق على العرب قبل الاسلام. والجاهلة من الجهل فى مقابل العالمة من العلم. وقد يكون التقابل مع الفاضلة المرذولة أو الرذائل طبقا للتقابل بين الفضيلة والرذيلة إلا أن اسم الفاعل "فاضل" لا يوجد ما يطابقه من اسم الفاعل من "رذيلة". فالأصل الفضيلة والرذيلة غيابها. وتضم ستة أنواع يطلق عليها صفات مثل الضرورية والخسيسة والكرامة والجماعية، وأحيانا أسماء مثل النذالة والتغلب.

وكل واحدة من هذه المجتمعات إما مخاتلة أو مجاهرة، سرا أو علنا. فالدخل إما أن يأتى سرا أم علنا، بالطرق الملتوية أو بالطرق المباشرة. الكسب السريع بالمضاربات فى الأسواق، والكسب البطئ بالانتاج. والمجتمعات السرية مجتمعات المعارضة ووسائل إنتاجها السرية، ومجتمعات السلطة العلنية لها وسائل إنتاجها العلنية مثل الشيعة والسنة[٢].

---

(١) الفارابى: آراء ص ٨٣/ ١١٠، فصول ٤٥/ ٤٨- ٤٩، الملة، ص٤٣- ٤٤/ ٥٤- ٥٦.

(٢) ومثل المجتمع الاسرائيلى والمجتمع الفلسطينى فى فلسطين المحتلة.

وقد توجد هذه المجتمعات فى مجتمع واحد كما هو الحال فى القطاع الرابع فى الانتاج غير المباشر فى مقابل قطاعات الانتاج المباشرة، الزراعة والصناعة والتجارة. وهى سمة من سمات المجتمع المتخلف خاصة لو زاد حججم التبادل فى القطاع الرابع وأصبح موردا رئيسيا للدخل فى الطبقات الاجتماعية الدنيا[١].

أولا المدينة الضرورية. وهى التى يقصد أهلها على الاقتصار على الضرورى مما به قوام الأبدان من المأكول والمشروب والمنكوح والملبوس والمسكون، والتعاون على الاستفادة منها. الاجتماع فيها ضرورى من أجل التعاون على اكتساب ما هو ضرورى فى قوام الأبدان وإحرازه مثل الفلاحة فى المجتمع الزراعى والرعاية فى مجتمع الخدمات والحاجات الأولية، والصيد فى مجتمع القنص، واللصوصية فى مجتمع القرصنة. وهى أفضل المجتمعات من حيث إشباع الحاجات الضرورية والتى لها مكاسب أهل المدينة[٢].

وثانيها مدينة النذالة. وهى المدينة أو المجتمع الذى يتعاون على نيل الثروة واليسار، والاستكثار من اقتناء الضروريات وما قام مقامهما من الدرهم والدينار، وجمعها فوق الحاجة إليها لا لهدف إلا محبة اليسار والشح عليها وعدم الانفاق إلا الضرورى مما به قوام الأبدان. وهى بلغة العصر أقرب إلى وصف مجتمع الوفرة والرفاهية، المجتمع الرأسمالى الغربى أو النفطى العربى. وتأتى الثروة إما عن جميع وجوه المكاسب أو من الوجوه فى هذا البلد وحده بما فى ذلك نهب ثروات الآخرين فى الخارج وفى الداخل ما دامت الغاية هى الثروة. ومصادر اليسار من الفلاحة والرعاية والصيد واللصوصية مثل المدينة الضرورية بالاضافة إلى المعاملات الارادية مثل التجارة والاجارة وغيرها[٣].

وثالثها المدينة الخسيسة: وهى المدينة التى يتعاون أهلها على التمتع باللذة من

---

(١) الفارابى: السياسات ص ٦٣- ٦٤، آراء ص ٨٣- ٨٤.

(٢) الفارابى: الآراء ص ٨٢- ٨٤.

(٣) وهو المجتمع التجارى وبلغة العصر الحديث Mercantile ، الفارابى: السياسات ص ٦٤، آراء ص٨٤.

المأكول والمشروب والمنكوح. والسعى وراء الألذ ليس طلبا لما به قوام الأبدان وما ينفعها بل ما يلذ فقط من اللعب والهزل. وهى المدينة السعيدة والمضبوطة عند أهل الجاهلية لأن غرض المدينة يتحقق بعد تحصيل الضرورة واليسار والنفقات الكثيرة. وأفضلهم من نال أسباب اللعب واللذة أكثر. وهو بلغة العصر مجتمع القصور والجنس والقمار والملاهى، مجتمع بعض مشايخ النفط وأمرائه وحياة الأغنياء الجدد. وقد لا يكون لفظ الخسيسة أفضل التسميات(١).

ورابعها المدينة الكرامية. وهى المدينة التى يتعاون أهلها على أن يصلوا إلى التكريم بالقول والفعل إما بتكريم أهل المدن لهم أو بتكريم بعضهم البعض. هو مجتمع التقدير والاحترام أو مجتمع المدح والثناء. وكرامة البعض للبعض إما على التساوى أو على التفاضل. الكرامة بالتساوى هو الفرض المتبادل لأنواع متساوية أو لنوع له قوة النوع المفروض من الطرف الأول. والكرامة بالتفاضل هو أن يعطى طرف طرفا كرامة، ويعطى الآخر كرامة أعظم طبقا للاستيهالات أى الحاجات والرغبات(٢). كما تعنى الكرامة المعونات المادية التى تهبها المجتمعات بعضها إلى بعض إما على التبادل مثل التبادل التجارى أو على التفاضل أى الدول الأكثر رعاية أو فى صورة منح وهبات لا ترد أو فى صورة قروض قصيرة الأجل بفوائد كبيرة أو طويلة الأجل بفوائد صغيرة. أما الكرامة بالمدح بالقول والفعل فانها لا تؤثر فى العلاقات الدولية. الكرامة من الكرم المادى وليس من التكريم المعنوى. وقد يكون فى محبى الكرامة من لا يحبها لذاتها بل لليسار. يريدون إكرام الغير لهم لينالوا اليسار إما منه أو من غيره. يريدون الرياسة ومطاوعة أهل المدينة للحصول على اليسار من أجل اللعب واللذة. ومدينة الكرامة خير المدن الجاهلة إلا أن الكرامة إذا أفرط فيها صارت مدينة الجلادين، وتنقلب إلى مدينة التغلب(٣).

---

(١) الفارابى: السياسات ص ٦٤– ٦٥، آراء ص ٨٤.

(٢) وهذا مثل المنفعة المتبادلة عند هوبز.

(٣) الفارابى: السياسات ص ٦٥– ٦٩/ ٧٥– ٧٦، آراء ص ٨٤.

ويبدو ان المدينة الكرامية هو الطابع العام لكل المجتمعات نظرا للعلاقات الدولية والتبادل التجارى والعلمى بين الدول. فلا يوجد مجتمع يستقل بذاته نظرا لأن التعاون بين الأمم أحد أنواع التجمعات البشرية. وهو مجتمع المعمورة بلغة الفارابى أو الإنسانية بلغة الفلاسفة أو التعاون الدولى بلغة العصر. وقد يكون المدح للمجتمعات والنظم السياسية مثل الرأسمالية أو الاشتراكية، تساويا أو تفاضلا وكما هو الحال فى الغرب المعاصر. وقد يكون المدح للرؤساء بأشخاصهم تساويا أو تفاضلا كما هو الحال فى المجتمعات الحالية. قد لا يكفى لفظ الكرامة بل يضاف اليه لفظ المدح خاصة وأنه لفظ من علوم الحديث وأصول الدين وأصول الفقه. وله فى الثقافة العربية المعاصرة معنى إيجابى مثل معركة الكرامة(١).

وخامسها مدينة التغلب. وتتداخل مع مدينة الكرامة لا من الكرامة للغالب. والفائز فى الغلبة مغبوط. وتكون الغلبة بالنفس أى بالقوى الذاتية، وبكثرة الأنصار وقوتهم، وبالاثنين معا. والغالب لا يناله مكروه بل هو الذى يسبب المكروه لغيره. وهذا حال الغبطة والثناء والمديح له. والأكثر غلبة هو الأكثر فضلا.

وآلات الغلبة متعددة أهمها الحسب والنسب من الأسلاف، أن يكون الآباء والأجداد موسرين أو واتتهم أسباب اللذة أو غلبوا من أشياء كثيرة أو نافعين لغيرهم، لجماعة أو لأهل مدينة أو يتمتعون بجمال أو جلد واستهانة بالموت. وهى أقرب إلى صفات الزعامة الطبيعية الوراثية أو التنظير العقلى لآية ﴿وأتاه الله بسطة فى العلم والجسم﴾. ومن صفات أهل التغلب الجفاء والقسوة وشدة الغضب والبذخ وشدة النهم من التحلى بالمأكول والمشروب والمنكوح، والتغالب على جميع الخيرات بالقهر.

وتقوم مدينة التغلب على التعاون على أن تكون الغلبة لأهلها. فاذا عمتهم محبة الغلبة فانهم قد يتفاوتون فيما بين الأقل والأكثر فى عدة نواحى مثل التفاوت فى الدم

---

(١) وهى المعركة التى صمدت فيها المقاومة الفلسطينية فى أغوار الاردن ضد العدوان الاسرائيلى بعد حزيران (يونيو) ١٩٦٧.

والروح لازهاقها واستئصالها كما هو الحال فى الاستعمار الصهيونى الذى يقوم على استئصال الشعوب ومثل استعمار الغرب الحديث للنصف الغربى من العالم، الامريكيتين، الشمالية والجنوبية، ومثل التفاوت فى النفس لاستعبادها كالاستعمار الغربى خاصة الفرنسي، ومثل التفاوت فى المال لانتزاعه مثل النهب الاستعمارى خاصة البريطانى لثروات الامم.

والغرض من الكل الغلبة والقهر والاذلال حتى لا يملك المقهور من نفسه شيئا، ويكون تحت طاعة القاهر، ويتعود المقهور على القهر حتى أنه لا يتصور أن يعطى شيئا بالمجاملة طوعا دون القهر. فالقهر إما ان يكون بالمجاملة أو بالمصالبة والمجاهدة أى المقاومة. لذلك لا يقتل الإنسان نائما ولا يؤخذ ماله حتى ينتبه. الكل يحب الغلبة. وهو أشبه بتنظير فقه الاجتهاد فى تحريم قتل الطفل والمرأة والشيخ والعجز عن المقاومة.

وأهل التغلب أعداء لكل من سواهم. يسنون سننا للغلبة على غيرهم طبقا لقانون القاهر. يتنافسون في كثرة الغلبة أو عظمها أو بعد الغلبة وآلاتها. فالغلبة قد تكون فى الرأى وجودته على غيره أو فى البدن وصلابة الجلد أو فيما هو خارج عن البدن مثل السلاح.

وقد تكون غلبة المدينة لمن ليس من أهلها لحاجتهم إلى الاجتماع فتنشأ سيطرة مجتمع من الخارج على المجتمع الداخلى. وقد يأتى القهر من بعض أهلها أو من نصفه أو منهم كلهم. وقد لا يقصدون القهر والنكال لذاته بل لشئ آخر. وقد يغلب واحد غيره من أهل المدينة ويمتنع من سواهم عن المغالبة لحاجة بعضهم إلى بعض. لا يغلبون غيرهم وإن غلبهم غيرهم، النساء والمستضعفون فى الشريعة. وقد يتجاوز المغلوبون الغالبون فى مدينة واحدة، سيطرة طبقة على طبقة. هنا تكون الغلبة للطبقة وليس للفرد[1].

وتحصل الغلبة إما للضروريات أو لليسار أو للمجتمع باللذات أو الكرامات. فالمدن كلها وسائل للتغلب. والأحرى بالاسم من يريدها جميعا بالقهر. وتقصد مدن أخرى

---

(١) الفارابى: السياسات ص ٦٦/ ٧٠- ٧١، الآراء ص ٨٤.

لذلك بالاضافة إلى الغلبة. وقد تحدث الغلبة لثلاثة أسباب. الأول الغلبة كيفما كانت وفى أى شئ هى، والاضرار بالغير بلا نفع سوى لذه القهر. وقد تكون الغلبة على أشياء خسيسة مثل ما يحكي عن بعض الأعراب. والثانى الغلبة لأجل أشياء ممدوحة عالية حتى إذا نالوها لم يستعملوا القهر. والثالث الغلبة والقتل وإيقاع الضرر للنفع فقط من أحد الأشياء الشريفة. فاذا واتته بلا غلبة إما بوجود كثير أو بمساعدة الغير أو ببذل إنسان آخر له ذلك الشئ طوعا لم يرده ولم يلتفت اليه، ولم يأخذه منه. وهؤلاء هم كبيرو الهمم وذوو الآراء الجليلة. وكيف لا يأخذه وقد أتى الناس طائعين، ولديه رغبة فى المدح من الناس. وأهل المدينة الذين يقتصرون على الضرورى متى حصلت لهم الغلبة ربما كالحوا وجاهدوا على مال أو نفس بحيث ينفذ حكمهم ودت أن يأخذوا شيئا. فهؤلاء يمدحون لأن غايتهم نبيلة مثل العفو عند المقدرة.

والمدن المتغلبة هى مدن الجبارين أكثر من مدن الكرامة. فقد يعرض لأهل مدن اليسار واللعب والهزل أن يظنوا أنهم الأفضل من سائر المدن ظنا بأنفسهم، فيعرض لهم صلف وبذخ وافتخار ومحبة للمدح مثل المجتمع الأمريكى الحالى أوبلغة القرآن من أخذتهم العزة بالأثم، وأن من سواهم لا يهتدون إلى مثل ما اهتدوا اليه. ولأنهم لا يحتاجون إلى هاتين السعادتين، اليسار واللعب، يخترعون لأنفسهم أسماء يحسنون بها سيرتهم مثل "المطبوعون" "والظرفاء"، المجتمع الحر بلغة الغرب الحديث، وغيرهم الجفاة الأغلاظ وبلغة العصر المتخلف الشمولى أو القهرى. فيظن أنهم ذوو نخوة وتسلط وهمة. وإذا كانوا من محبى اليسار واللعب، ولم تحدث لهم الصناعات التى يكتسبون بها اليسار إلا القوى إلى بها الغلبة مثل الخليج النفطى، ويصلون إلى اليسار واللعب بالقهر والغلبة كانت نخوتهم أشد، ودخلوا فى جملة الجبارين. وهؤلاء هم الحمقى مثل الولايات المتحدة الامريكية الآن[١]. مدينة التغلب إذن أشبه بمجتمع الصراع والبقاء للأصلح والمجتمع الاستعمارى الحديث[٢].

---

(١) الفارابى: السياسات ص ٧٣- ٧٥.

(٢) وهو ما أشار اليه دارون ونيتشه.

والسؤال هو: ما هى المادة العلمية التى حللها الفارابى؟ هل هى الدراسات التجريبية على أحوال العرب أم أنها مجرد تأملات شيخ حكيم؟ هل لديه مادة تاريخية مثل ابن خلدون أو مشاهدات مثل ابن بطوطة أم هى مجرد افتراضات نظرية؟ هل هى قراءات فى كتب التاريخ والسياسة؟ هل هو تنظير لمادة فقهية معروفة؟ هل هو عرض عقلى لقصص الأنبياء وأسباب قيام المجتمعات وسقوطها؟

وسادسها المدنية الجماعية. وهى لا تختلف كثيرا عن مدينة التغلب في حب أهليهما للكرامة. هى التي كل واحد من أهلها مطلق مخلى بنفسه يعمل ما يشاء، أقرب إلي مجتمع الحرية والمساواة. أهلها متساوون، وسنتهم تقوم على أنه لا فضل لإنسان على آخر في شئ، ربما تنظيرا لحديث "لا فضل لعربي على عجمى إلا بالتقوى والعمل الصالح". أهلها أحرار يعملون ما يشاؤون ليس لأحد منهم على غيره سلطان. بل يعلمون لزيادة حريتهم. لهم أخلاقهم، وشهوات كثيرة، والتذاذ بأشياء لا تحصى. يتكونون من طوائف كثيرة مثل المجتمع التعددى بلغة العصر. يجتمع فى المدينة الخسيس والشريف. وهو وصف أشبه بالمجتمع الليبرالى الحديث بما فيه من نزعات فوضوية ووجودية.

وهى مدينة عجيبة، مدينة سعيدة، مدينة مثلى مزركشة لإشباع الشهوات فيهرع الأمن لها كما هو الحال في أحياء اللهو في العواصم الكبرى. تعظم وتكبر، ويتوالد فيها الناس. ويختلط الزواج والنكاح. ويولد أولاد مختلفوا الفطر والتربية فيحدث اختلاط الأجناس والطوائف لافرق بين غريب وقاطن. تجتمع فيها الأهواء والسير كما يقال في المجتمع المتعدد الجنسيات الذى أصبح كقدر الانصهار(١). وبتمادى الزمان قد ينشا فيها الأفضل فيتفق وجود الحكماء والخطباء والشعراء. وبالتالي تقترب من المدينة الفاضلة. فالطرفان يلتقيان. والفضل في الحرية والطبيعة كما هو فضل في العقل والقيمة. ولذلك صارت أكثر المدن شراً وخيراً معاً. ويقل التصنيف الحاد بين المدن وأسسها المطلق بين الخير المطلق والشر المطلق. وكلما صارت أكبر وأعم وأكثر أهلا وأرحب وأكمل صارت أعظم. وتقترب من الدولة المعاصرة المستنيرة، الدولة الحديثة، مثل دمشق وبغداد قديماً عاصمتى الخلافة. وحلب عاصمة دولة بنى حمدان(٢).

---

(١) Melting pot.

(٢) الفارابى: السياسات ص ٧٦ – ٧٨/٨٤.

ب- **المدينة الفاسقة**. وهى المدينة التى عرفت السعادة وتصورت المبادئ واعتنقتها وأرشدت إلى الأفعال التى بها تنال السعادة إلا أن أهلها لم يتمسكوا بها فى الأفعال، ومالوا بهواهم وإرادتهم نحو أغراض الجاهلية، ضرورية أو نذالة أو خساسة أو كرامة أو غلبة أو جماعية. فأقسام المدينة الفاسقة هى نفسها أقسام المدينة الجاهلية.

ويشير الفارابى إلى المضطرين المقهورين أهل المدينة الفاضلة على أفعال الجاهلية ويتحولون إلى فاسقة دون تحديد لمصادر القهر وأسبابه ودون تحديد هل هم جزء من المدينة الفاضلة أو الجاهلية أو نوابت المدينة الفاضلة(١).

وأفعال المدينة الفاسقة هى البيئات النفسانية التى اكتسبوها من آراء أسلافهم تخلص أنفسهم من المادة والهيئات النفسانية الرديئة التى اكتسبوها من الأفعال الرديئة تقترن إلى الأولى فتكررها وتضادها فيلحق النفس من هذه المضادة أذى عظيم. فالمعرفة الصحيحة تأتى من السلف والأفعال الرديئة من الخلف تنظيراً لآية ﴿وخلف من بعدهم خلف أضاعوا الصلوات واتبعوا الشهوات﴾ والذى تحول إلى مثل شعبى "بئس الخلف لخير سلف"(٢). ويذكر الفارابى الله عز وجل صراحة مما يدل على ارتباط فكره الاجتماعى بالفكر الدينى دون أن يبلغ التنظير العقلى مداه. والسؤال هو: هل تشير المدينة الفاسقة بلغة العصر إلى المعسكر الرأسمالى الذى يدعى أنه العالم الحر وهو يقهر الشعوب المنهوبة، الصريح نظريا، المنافق عمليا؟

جـ- **المدينة المبدلة**. وهى المدينة التى كانت آراؤها وأفعالها فاضلة ثم تبدلت واستحالت إلى نقائضها. ومن بدل عليهم آراءهم وأفعالهم شقى وحده. ويهلك الآخرون مثل أهل الجاهلية. ويهلك كل من بدل السعادة بسهو أو غلط. الغاوى عليه غوايته فيكون من الأشقياء. أما المقلدون له فانهم يهلكون سواء كان ذلك عن قصد وإرادة أو عن سهو وغلط. فهل يقصد الفارابى الثورة المضادة بلغة العصر؟ وهل يكون التبديل بفعل خارجى

---

(١) الفارابى: آراء ص ٩٣ - ٩٤.

(٢) الفارابى: السياسات ص٩٨١، آراء ص ٨٤ - ٩٢/٨٥.

وليس بفعل داخلى، بفعل فاعل وليس من تلقاء النفس؟ وهل هناك من يبدل آراءه وأفعاله سهواً وغلطاً؟ وهل يتساوى مع الذى ينقلب على عقبيه عن قصد وإرادة خاصة وان الأعمال بالنيات ؟ واضح أن مضادات المدينة الفاضلة كلها تقوم على التقليد، يفسد بعضها بعضا. كما أن الفارابى يجعلها مدينة واحدة مفردة وليست جمعا تنقسم إلى مدن جزئية فرعية. هل هى تنظير لآيات قرآنية عن ﴿ ومن ينقلب على عقبيه﴾ ومن يتحول من الإيمان إلى الكفر والمخلفين من الأعراب والمنافقين؟[1].

د- **المدينة الضالة**. وهى التى وقعت فى الضلال النظرى والخطأ فى التصورات إيهاما، ولم تصل إلى السعادة. ويقوم الضلال العملى على الضلال النظرى. قد يكون الضلال من النفس، الظن فى الله والثوانى والعقل الفعال، آراء فاسدة وتخيلات وتمثيلات أو من الخارج بأن يحكى لها من رئيسها أنه يوحى إليه وهو ليس كذلك أو أن يكذب عليهم وهى عدة مدن فرعية دون ذكرها. والسؤال هو: ما هى هذه المدن؟ هل هم النصارى فى التفسير المشهورة لآية الفاتحة ﴿ولا الضالين﴾ فى مقابل الفاضلة ﴿ الذين أنعمت عليهم﴾، المعسكر الاشتراكى بلغة العصر؟[2].

٣- **آراء أهل المدن الجاهلة والضالة**. ويجعل الفارابى آراء أهل المدن الجاهلة والضالة معا فى قسم واحد وكأن الخلاف بينهما فى الدرجة وليس فى النوع. وتتأسس المدن الجاهلة والضالة متى كانت الملة مبنية على بعض الآراء القديمة الفاسدة. تفسد المدن إذن بفساد الملة وتفسد الملة بفساد الآراء فيها. وسبب الفساد هو الرأى الخاطئ الذى يدخل على الملة فتفسد المدينة لأن الملة عماد المدينة. والدين أساس المجتمع. ومن ضمن هذه الآراء الفاسدة آراء المدن الجاهلة والضالة.

أ- **الصراع والتآلف**. والصراع بين الأحقاد من ضمنها ويسميه الفارابى الرأى السبعى من السبع وهو المذهب الذى يعتمد على القوة والصراع بين الاضداد على كل

---

(١) الفارابى: آراء ص ٩٣/٨٥.

(٢) الفارابى: السياسات ص ٨١، آراء ص ٩٣/٨٥.

المستويات الطبيعية والإنسانية[1] ويقوم الصراع بين الاضداد على مبادئ ثلاثة. الأول الموجودات متضادة، كل منها يبطل الآخر. إذا وجد أحدهما عدم الأخر. الدفاع عن الذات يتطلب الهجوم على الأخر، والدفاع عن الآخر يتطلب الهجوم على الذات. يقوم الوجود على التضاد العام الذى لا جمع فيه بين الشيء ونقيضه[2] التضاد والتعارض والتناقض مقياس الكمال. وهو أقرب إلى الصراع من أجل البقاء لأنه يقوم على إبقاء الأنفع وإسقاط الأقل نفعا، وإلا كان الصراع مجرد عبث لا يحكمه قانون[3]. يتحكم القوى في الضعيف ويستولى عليه. الموجودات تتغالب وتتهارب، والأقهر هو الأتم وجودا. والغالب إما أن يبطل بعضه لأنه فى طباعه أى أن وجود ذلك الشيء نقص ومضرة في وجوده، أو أن يستخدم بضعا يستعبده لأن الأشياء على غير نظام وترتيب وجدت لأجله[4]. والثانى الموجودات متضادة ليس فقط على مستوى الطبيعة بل أيضا على مستوى الإنسان، الإرادة والاختيار والرؤية. فالمدن متغالبة متهارجة، لا مراتب فيها ولا نظام ولا استئهال يختص به أحد دون أحد لكرامة أو فضل بل يطلب كل إنسان الخير بمغالبة غيره. والأقهر هو الأسعد. والثالث الموجودات متضادة دون تجانب ولا ارتباط لا بالطبع ولا بالإرادة. ويستمر التنافر والتناقض دون رباط إلا عند الحاجة. فيكون أحدها قاهرا والآخر مقهورا. فالحاجة أساس الاجتماع والتآلف والارتباط. وهذا هو الرأى السبعى من آراء الإنسانية[5].

---

(١) وذلك مثل ما كتب تارد عالم الاجتماع فى "التعارض الشامل".

G. Tarde: L'Opposition Universelle

(٢) وذلك مثل الجدل الصينى القديم بين الين واليان، والجدل عند كيركجارد حديثا بين الشيء ونقيضه دون جمعهما فى مركب ثالث G. Tarde: L'Opposition Universelle.

(٣) وذلك مثل قوانين الصراع والبقاء للأصلح عند دارون.

(٤) وهذه هى العلاقة بين إسرائيل وفلسطين إذ تعتبر إسرائيل وجود فلسطين طعنا فى وجودها، والفلسطينيين مجرد أداة لخدمتها.

(٥) الفارابى: آراء ص ٩٨-١٠٠.

والتآلف والانسجام والترابط لأن المتوحد، وعلى عكس ابن باجه، لا يمكن أن يقوم بكل ما يحتاج إليه البدن دون معاونيه(١). ومن هنا كانت ضرورة الإجماع بطريقين. الأول القهر والاستعباد لقوم لقهر قوم آخرين. والمؤازر للقاهر ليس مساويا له بل هو مقهور فيه. والأقوى بدنا وسلاحا هو الذى يكون قاهرا والأضعف هو الذى يكون مقهورا يستعمله القاهر لقهر آخرين. القهر كالفيض أيضا على مراتب. وهكذا تنشأ العصبة أو المؤازرة كالآلات للاستعمال حسب الهوى. والثانى الخلاف فى كيفية الارتباط والاتحاد والائتلاف والتحاب أى قبول المبدأ ثم الاختلاف فى التطبيق. ويحلل الفارابى آليات الترابط الجزئى بين الجماعات الجزئية بين نفرين من الناس(٢). وكلها نظريات فى الترابط الاجتماعى كما هو الحال فى علم الاجتماع الحديث. والسؤال هو: كيف يكون التآلف والانسجام والترابط ضمن آراء المدن الجاهلة والضالة؟ يبدو أن المقصود ليس التعاون والترابط بل وسائله مثل القهر والاستعباد، وفى كيفياته أى موضوعاته مثل التناسل والتعاهد والرياسة واللغة والاجتماع. والتآلف نقيض الصراع. التآلف صراع سلبى والصراع تألف إيجابى.

---

(١) وذلك مثل: ١- الاشتراك فى الولادة من والد واحد هو الأصل. فإذا غاب الأصل وحدث تباين فى الآباء نشأ التفكك بين الأبناء وانفراط عصبية الدم. ويحتاج الأمر بعد ذلك إلى جماعة لمواجهة الخطر الخارجى. ٢- الاشتراك فى التناسل ذكورا وإناثا ثم المصاهرة من أجل توسيع قاعدة الجماعة. ٣- الاشتراك فى الرئيس الأول أى فى السلطة السياسية مما يجعل السيادة جماعية. ٤- الإيمان والتحالف والتعاهد على النصر المتبادل وعدم الخذلان كما كان الحال فى الحياة العربية وعقد الأحلاف والمواثيق بين القبائل والطوائف والملل. ٥- التشابه فى الخلق والشيم الطبيعية، والاشتراك فى اللغة واللسان إذ تتوحد الأمم وتتباين بينها. ٦- الاشتراك فى المنزل ثم فى السكن ثم فى الحى ثم فى المدينة ثم فى الصقع الذى فيه المدينة. فالجوار أساس التعاون. ويشمل الصقع عدة مدن مثل الدلتا والصعيد. ويتوقف الفارابى عند الصقع ولا يذهب أبعد من ذلك إلى المعمورة آخر الإنسانية جمعاء، الفارابى: آراء ص ١٠٠- ١٠٣.

(٢) وهى ستة: ١- طول التلاقى أى الصداقات. ٢- الاشتراك فى طعام وشراب أى الدعوات. ٣- الاشتراك فى الصنائع أى الجماعات المهنية والحرفية. ٤- الاشتراك فى شر داهم أى المصالح المشتركة. ٥- الاشتراك فى لذة ما أى الهوايات. ٦- الاشتراك فى الأمكنة للاطمئنان المتبادل أى السفر الجماعى والجيرة.

ب- **العدل والخشوع**. العدل أساس الغلبة وحيلة الضعيف. فإذا تميزت الطوائف بإحدى الارتباطات السابقة، قبيلة عن قبيلة أو مدينة عن مدينة أو أحلاف عن أحلاف أو أمة عن أمة مثل تميز فرد عن آخر فانهم يتغالبون ويتهارجون على السلامة والكرامة واليسار واللذات. كل طائفة تود الهيمنة على الأخرى وقهرها. والقاهر هو الفائز السعيد. وهو سلوك فى الطبع، طبع كل إنسان وطائفة. ويكون معنى العدل فى هذه الحالة التغالب والقهر. ويكون المقهور إما فى سلامة بدنه أو هلاك وجوده وتلفه من أجل انفراد القاهر بالوجود أو يكون القهر على كراهية منه، ويبقى ذليلا مستعبدا من القاهر خادما له. وبلغة العصر مثل حالتى الاستئصال الصهيونى الأمريكى للشعوب الأصلية أو الاستعمار الغربى الذى يحول الشعوب إلى خدم أذلاء له وكما فعل تجار الرقيق الأوربى فى استرقاق الشعوب الأفريقية نحو القارة الجديدة. استعباد القاهر للمقهور عدل مبنى على غلبة القوى. وخدمة المقهور للقاهر عدل بمعنى إذلال الضعيف. هذا هو العدل الطبيعى أى الفضيلة. وكلما زاد القهر زاد العدل فى الكرامة أو فى المال(1).

والعدل أيضا حيلة الضعيف، العدل فى البيع والشراء ورد الودائع، وعدم الغضب والجوار خوفا وإحساسا بالضعف أمام الضرورة الواحدة من الخارج. فالاثنان، فردان أو طائفتان، عندما يتساويان فى القوة، يتداولان القهر مدة، ويذوق كل منهما الأمرين، القاهر والمقهور. ويصيران إلى حالين غير محتملين فيجتمعان ويتناصفان ويصطلحان ويتساويان ويعدلان، فتحدث الشروط الموضوعية فى البيع والشراء ضعفا وخوفا. ومادامت القوتان متساويتين فالمشاركة والتناصف. ومتى قوى أحدهما على الآخر نقض الشروط ودام القهر. وإذا وفد من الخارج خطر قد لا يكون هناك سبيل إلى دفعه إلا بالمشاركة وترك التغالب فيقع التعاون. وكلما طالت المدة حسب الناس أن العدل قد استتب مع أنه خوف وضعف. وبلغة العصر تلك كانت الحجة بعد حرب أكتوبر ١٩٧٣ لعقد الصلح بين العرب وإسرائيل لا غالب ولا مغلوب أو بين فلسطين وإسرائيل، سلام الشجعان. وهو حال الشركات المتساوية فى القوة فى المجتمع الرأسمالى فى التوحيد

(1) وهو أقرب إلى آراء هوبز ونيتشة فى الفلسفة الغربية.

بينهما بدلا من التنافس المدمر لكليهما[1].

والسؤال الآن: هل القهر كعدل طبيعى حكمة أم دين أم واقع؟ هل التجمعات الإنسانية مثل التجمع الحيوانى وقانون الغاب؟ الهذا الحد يصل تعريف العدل والفضيلة والسعادة واعتبار ذلك حكم الطبيعة؟ هل الطبيعة شر إلى هذا الحد؟ أليس هذا تبريرا للظلم والقهر باعتبارهما فضائل طبيعية؟ ولماذا يكون ذلك من نصيب المدن الجاهلة الضالة مع أن الطبيعية أيضا خيرة، ومنها تبدأ المدينة الفاضلة؟

أما الخشوع فهو "أفيون الشعب" وخداع البسطاء. الخشوع أن يقال إن إلها يدبر العالم وأن الروحانيين مدبرون كل الأفعال، واستعمال تعظيم الله والصلوات والتسابيح والتقاديس، وأن الإنسان إذا فعل ذلك عوض عن خيرات الدنيا، وكوفىء بخيرات عظيمة بعد الموت. وإن غرف من نعيم الدنيا حرم فى الآخرة منها، وعوقب بعد موته بشرور عظيمة. وهى كلها من أبواب الحيل والمكايد من قوم على قوم يعجزون عن المغالبة على خيرات الدنيا بالمصاهلة والمجاهرة والمكايدة، وتخويف الناس بترك خيرات الدنيا ليفوز بها الآخرون. فمن يعجز عن الغلبة يظن أنه غير حريص عليها، ويظن به الخير فيركن إليه وتوصف سيرته بأنها إلهية، ويقبح زيه وصورته كمن لا يريد خيرات الدنيا لنفسه فيكرم ويعظم ويؤمل خيرات أعظم. تنقاد النفوس له وتحبه، ولا تنكر عليه ارتكاب شئ يحسن عند الجميع قبيح ما يعمله فيصير قادرا على غلبة الجميع على الكرامات والرياسات والأموال واللذات.

وكما أن صيد الوحوش يقوم على المغالبة والمجاهرة والمخاتلة والمكايدة كذلك الغلبة على الخيرات تكون بالمطالبة والمجاهدة. الإنسان يظهر غير ما يبطن فى طلبه، يوهم بالمظاهر مع أنه يقصد شيئا آخر، وينال بسهولة ما يريد عن طريق التخفى. والمتمسك بالشعائر إنما يهدف إلى نيل هدف آخر، يفوز بإحدى الخيرات أو يجمعها ويكون عند الناس مغبوطا، ويظل مكرما ممدوحا عندهم. أما إذا فعل ذلك لذاته لا من

(١) الفارابى: آراء ص ١٠٣ – ١٠٥.

أجل الخيرات كان عند الناس مخدوعا مغرورا شقيا أحمق عديم العقل، جاهلا بحظ نفسه، مهانا عاجزا منموما. قد يمدحه الناس هزؤاً وسخرية به. والبعض يقويه فى نفسه، ويدعوه إلى عدم المزاحمة فى الخيرات بل يتركها ليأخذها هو أو غيره. والبعض يمدح طريقته ومذهبه خشية أن يأخذ ما عندهم ويسلبهم ما لديهم. وقوم آخر يمدحونه لأنهم مغروورون مثله[1].

يبدو أن الفارابى يصف استغلال الدين الذى يطلق عليه الخشوع أى الدين القلبى الباطنى، الزهد فى الدنيا، والترفع عن حاجات الجسد كما هو الحال فى التصوف، تعويضا عن العجز، والأمل فى الآخرة تعويضا عن سلب الدنيا. هو تواضع الصوفى والولى الظاهرى، زهده فى القليل لنيل خير أعظم فى الدنيا والآخرة عند الناس وعند الله، على عكس المتكالب على الدنيا الذى يخسر الناس فى الدنيا بنفورهم منه. ولن ينال جزاء فى الآخرة على حسن أفعاله فى الدنيا. يبدو أن الفارابى، الفيلسوف الاشراقى، هو أول من هاجم نفاق الصوفية باسم الخشوع والايمان والزهد الذى يدل على طمع مقنع مع أنه من المعروف ارتباط الفلسفة بالتصوف كما هو الحال فى حكمة الإشراق. ومن المعروف نقد الفلسفة للكلام منذ الكندى حتى ابن رشد الذى هو أيضا فيه، فى نظرية الاتصال بالعقل الفعال.

جـ- الآراء والأفعال. وللمدن الجاهلة والضالة آراء وأفعال خمس: الأولى الغلبة فى الحرب والسلم. فالمدن الجاهلة تقوم كلها فيما يبدو على الجماعية أى على النوع الآخر منها فى قسمتها السداسية. فهى ذات همم كبيرة، همم جميع المدن الخمس السابقة بالمغالبة والمدافعة التى تضطر إليها المدن المسالمة إما أن تكون فى جماعتهم أو فى طائفة بعينها فيصبح أهل المدينة طائفتين، واحدة فيها القوة على الغلبة والمدافعة، والأخرى ليس فيها شئ منها. وعلى هذا النحو تستديم الخيرات الثانية سليمة النفوس. الأولى رديئة لأنها ترى المغالبة وسيلة الخير، مجاهرة أو مخاتلة. فمن قدر على

---

(١) السابق: آراء ص ١٠٦-١٠٨.

المجاهرة فعل. ومن قدر بالغش والدجل والمراءاة والتمويه والمغالطة فعل.

والثانية الاعتقاد بان هناك سعادة وكمالا يصل إليهما الإنسان بعد موته، وأن غرض الأفعال الفاضلة فى الدنيا نيل السعادة بعد الموت. وبعد النظر فى الموجودات الطبيعية كان لابد من إبطال الوجود الطبيعى ليحدث الكمال لأن الموجودات الطبيعية عائق عن الكمال. وهذا هو الموقف الصوفى الذى يعتبره الفارابى من المدينة الجاهلة مع أنه لا هم له إلا إثباته عن طريق تخليص النفس من شوائب البدن.

والثالثة حصول الموجودات مختلطة بأشياء أخرى أفسدتها وعاقتها عن أفعالها، وجعلت كثيرا منها على غير صورتها حتى ظن أن الإنسان غير إنسان، وأن فعله ليس فعله حتى صار الإنسان يفعل ما لا يفعل، ولا يفعل ما يفعل. ويصدق أشياء غير قابلة للتصديق، ويرى أشياء كثيرة محالة وهى ممكنة. يبطل هذا الوجود الشاهد ليحصل وجود آخر غير مرئى. ولما كان وجود الإنسان وجودا طبيعيا فان وجوده الآن ليس له بل هو مضاد لوجوده وعائق عليه. وهو وصف الاغتراب الدينى الناشئ عن التصوف وتدمير العالم. وهو الموقف الذى يرى اقتران النفس بالبدن ليس طبيعيا وأن الإنسان هو للنفس، واقتران البدن مفسد لها مغير لأفعالها، وتصور الرذائل عنها لمقارنتها للبدن، وأن كمالها فى التخلص منه، وأنها فى سعادتها لا تحتاج إلى بدن أو الأشياء الخارجة مثل الأموال والمجاورين والأصدقاء وأهل المدينة، وأن البدن هو الذى يحوج إلى الصناعات المدنية. لذلك ينبغى طرح الوجود البدنى. التصوف إذن فكرة جاهلة ضالة مع أن الفلسفة الاشراقية تؤسس الفلسفة على التصوف(١).

والرابعة البدن طبيعى، وعوارض النفس غير طبيعية. والفضيلة التامة التى بها تنال السعادة هو إبطال العوارض وإماتتها على نحوين. الأول إماته جميع العوارض مثل الغضب والشهوة لأنها السبب حتى إيثار خيرات مظنونة كالكرامة واليسار واللذات والغلبة والتباين والتنافر أو فى الشهوة والغضب وما جانسهما، وأن الفضيلة والكمال فى

---

(١) السابق ص ١١٠-١١٢.

أبطالهما. والثانى إماته عوارض أخرى مثل الغيرة والشح وأشباهها. لذلك رأى قوم أن الوجود الطبيعى ليس هو الوجود الذى لنا الآن. والسبب الذى جعل الشهوة والغضب وعوارض النفس مضادة للجزء الناطق قد يكون تضاد الفاعلين أو تضاد المواد وغير ذلك مما أفاض فيه الطبائعيون القدماء كما قيل "مت بالإرادة تحيا بالطبيعة". فالموت موتتان: موت طبيعى وموت إرادى. والإرادى هو إبطال عوارض النفس من الشهوة والغضب. والطبيعى مفارقة النفس للبدن. والحياة الطبيعية هى الكمال والسعادة. لذلك قامت عوارض النفس من الشهوة والغضب قسرا فى الإنسان. وهى آراء فاسدة من القدماء تنتمى إلى المدن الضالة.

والخامسة لما كانت الموجودات الطبيعية المحسوسة والمعقولة مختلفة متضادة، توجد حينا ولا توجد حينا آخر كانت دون جواهر محدودة، ولا لشئ منها طبيعة تخصه تكون جوهره. لكل واحد منها جوهر غير متناه مثل الإنسان. وهو مفهوم غير محدد الجوهر ولكن تفهم منه أشياء لا متناهية. ويجوز أن يكون شيئا آخر غير المحسوس والمعقول منه. وكل شئ ليس موجودا لأن جوهره ليس المعقول منه لفظه فقط بل هذا وشئ آخر لم نعقله أو نحسه. ولو كان مكان الشيء الموجود لأحسسناه وعقلناه. ليس المعقول من كل لفظ أشياء غير متناهية فقط بل قد تكون أشياء لم نعقلها بعد. والوجود هو مالم يلزم منه محال، ولا يجوز أن يكون غيره لا نحسه ولا نعقله أو محسوسا معقولا بلا نهاية. فكل لازم من شئ ليس كذلك لأن جوهر ذلك الشئ لا لأنه جوهر ذلك الشيء بل لأنه هكذا اتفق أولا بفاعل من الخارج جعله كذلك. وبالتالى كان يمكن للازم أن يكون غير ما نعقله أو نحسه منه الآن.

وتقترب هذه المثالية المطلقة من الشك. فكل ما يمكن عقله من شئ يمكن أن يكون ضده أو نقيضه هو الحق أو التوهم بأنه الحق والصدق هو ما نعقله الآن. المعقول من اللفظ أغنى بكثير منه بل من المفهوم منه. فاسم الإنسان يقال باشتراك الاسم. قد توجد المعانى وقد تتضاد وتتقابل إلى ما لانهاية. وليس فى الكون محال أصلا. فطبيعة شئ فى الماضى قد تكون على خلاف ما هى عليه اليوم على مستوى الفهم والعقل.

وعلى هذا النحو تبطل الحكمة. ويكون ما يرتسم فى النفس أشياء محالة ويصبح كل شئ ممكنا بلانهاية، وتختفى التفرقة بين الممكن والواجب والمستحيل. وإذا كان لكل شئ نقيض فقد تتكافأ الأدلة وتستحيل المعرفة، ويصعب إصدار الحكم. يدخل الفارابى عنصر التطور والزمان دون أن يحدد بوضوح مكانه فى الشيء أم فى معناه أم فى ألفاظه. وإذا كان فى اللفظ فهى حجة لغوية لبيان حدود المعرفة. ومن ثم يرفض الفارابى هذه المثالية المطلقة التى تجعل العالم كليات لامتناهية تتجاوز الموجودات الحسية، وتدمر الوجود باسم العشوائية الداخلية أو الفاعل الخارجي، وتقضى على اللغة، صلة اللفظ بالمعنى، وعلى المنطق، تطابق المفهوم والماصدق والحقائق الرياضية من أجل إفساح المجال للكليات المتناهية. وتنتهى "الآراء" بطريقة غير طبيعية دون حمدلة أو بسملة ولا بيان لغرض الرسالة ولا أنها إجابة على السؤال فى موضوع، تجريد عقلى خالص ودرجة عالية من التنظير(١).

د- **وسائل حفظ الثروة.** ثم ينتقل الفارابى من الأخلاق إلى الاجتماع إلى السياسة إلى الاقتصاد. وينقض طرق حفظ الثروة فى المدن الجاهلة واستدامتها وتنميتها وزيادتها وإلا نفذت وضاعت أى التنمية المستدامة بلغة العصر. وأهم هذه الطرق ست: الأولى المغالبة المسخرة للآخرين. كلما غلبوا طائفة ساروا إلى الأخرى أى النهب الاستعمارى المستمر. والثانية تدبير ما عندهم بالبيع والشراء والتعاوض وغير ذلك بالغلبة من غيرهم مثل قوانين التجارة العالمية المفروضة على الشعوب والشركات المتعددة الجنسيات، ورأس المال الدولى والأسواق المفتوحة فى عصر العولمة. والثالثة الزيادة بالوجهين معا بالغلبة والاستثمار بالنهب الاستعمارى المباشر للذوات أو باستغلالها عن طريق الشركات الأجنبية ورأس المال الخارجي. والرابعة قسمة الطائفة قسمتين الأولى للغلبة والثانية بالمعاملات الإرادية أى سياسة العصى والجزرة، الترهيب والترغيب. ويدخل فى ذلك استغلال الذكور للاناث، والتجارة بالجنس، تجارة الرقيق الأبيض، كما هو الحال فى استغلال النساء والأطفال فى دول جنوب شرق آسيا وفى أفريقيا وأمريكا اللاتينية.

---

(١) السابق ص ١١٢-١١٧.

والخامسة المعاملة لقوم والغلبة لقوم آخرين فيتولون أمور الطائفة الأولى مثل قهر البيض للملونين الآسيويين ثم قيام الملونين بقهر الأفارقة فى جنوب أفريقيا إبان النظام العنصرى، ومثل استعمال الاستعمار الأجانب المتمصرين الأروام والأرمن والنصارى أدوات قهر المسلمين إبان الاستعمار البريطانى لمصر. والسادسة التغالب بين الأنواع المختلفة. أما الداخلة تحت نوع واحد فالنوع رابطها والدافع إلى التسالم مثل الانسية للناس. ثم يغالبون غيرهم للانتفاع وترك ما لا ينتفع. الضار يغلب وغير الضار يترك. والخيرات من نفس النوع بالمعاملات الإرادية ومن نوع آخر بالغلبة. وكل طائفة بها قوتان: قوة تغالب وتدافع، وقوة تعامل بها. الأولى اضطرار لمواجهة خطر خارجي والثانية إرادة للعمل الداخلي. الأولى للحرب والثانية للسلم[1].

٤- **تدبير المتوحد.** ويجمع ابن باجه فى "تدبير المتوحد" بين النفس والأخلاق والاجتماع والسياسة، بين الحكمة النظرية والحكمة العملية، بين الفرد والمجتمع. والقصد من التحليل النظرى هو العمل. وبالرغم من جمال العنوان الذى يكشف عن موضوعه إلا أنه يغلب عليه التوحيد أكثر من التدبير مثل رسالته الأخرى فى العلم المدنى فى أنواع المدن فى التدبير. والموضوع أقرب إلى الجزء الأول من "آراء أهل المدينة الفاضلة"، الفيض فى العالم والنفس، منها إلى الجزء الثانى فى المجتمع والسياسة. الأولوية للتوحيد على المدينة. فالفرد سابق على المجتمع خاصة لو كان مجتمعا غير كامل. فالتوحد برتبته الجسمانية والروحانية ليس جزءا من المدينة وغايتها، ولا هو فاعلها وحافظها. وبالرتبة الثالثة قد لا يكون جزءا من المدينة بل يكون غايتها. إذا لا يمكن أن يكون حافظها وفاعلها وهو متوحد. البداية بتحليل المجتمعات مباشرة باستثناء فقرة عن تدبير الله للعالم فى معانى التدبير قبل الاتجاه نحو الاشراقيات واتصال الفرد بالصور الروحانية.

ومع ذلك يبدو بعض التفكك فى العمل مما يضطر ابن باجه إلى الربط الاصطناعى، التذكير بما فات، والإعلان عما هو آت، والإحالة إلى علوم أخرى أو إلى

---

(١) السابق ص ١٠٨-١١٠.

مواقع أخرى[1]. لذلك كان ردىء التأليف بالرغم من جمال العنوان به موضوعات متفرقة متقطعة مثل الكندى. يترك الموضوع بعد بدايته وكما هو الحال فى "رسالة الوداع"، البداية بالرياسة ثم تركها إلى اللذة ثم الحديث عن التناسب والنسبة، زيد للدار، والدار لزيد، والرسول للعمامة، والعمامة للرسول[2].

أ- معنى التدبير. يدل لفظ "التدبير" فى تدبير المتوحد على معانى نفسية وأخلاقية واجتماعية وسياسية بل وكونية. الأخلاق تدبير النفس، والسياسة تدبير المجتمع. الأول موضوع علم الأخلاق والثانى موضوع العلم المدنى. بل يتسع المفهوم ليشمل البدن والكون. فالنفس مدبرة للبدن كما أن الله مدبر للعالم. وتقوم كل هذه المعانى على تصور الرئيس والمرؤوس، المخدوم والخادم، السيد والعبد. الثانى موجود للأول، والأول موجود للثانى فى دورة مستمرة بين السيد والعبد. يبدأ التدبير بالبدن ثم إلى الإنسان ثم إلى المدينة ثم إلى الكون، مدينة الله ثم تتم العودة إلى المدينة وإلى الإنسان من جديد فى دورة على التبادل من البدن إلى الكون ومن الكون إلى البدن، من الفرد إلى المجتمع ومن المجتمع إلى الفرد، من الإنسان إلى الله ومن الله إلى الإنسان[3].

لذلك أخذ معنى التدبير ثلاثة مستويات: الأول نظام الكون. فالله مدبر العالم. والتدبير لا يقتصر فقط على تدبير الإنسان لبدنه ونفسه ومدينته بل أيضا يمتد إلى العالم. فالبنية واحدة. والمفاهيم المستعملة واحدة مثل القوة والفعل. فإذا كان الترتيب بالقوة فانه يكون بالفكر. فالفكرة قوة، ومن ثم فالتدبير للإنسان وحده لأنه صاحب فكر[4]. وتدبير الله للعالم بالمعنى المجازى وليس بالمعنى المطلق. ففى التدبير يظهر

---

(١) أفعال الماضىَ للاستقصاء والبيان والقصد والكلام. وأفعال المضارع للترك والعروج والعرض والقول والاقتصار. وأفعال المستقبل للتلخيص والارجاء. ابن باجه: تدير التوحد ص ٤٢/٤٣/٤٩/٥٦-٥٨/٦٤-٦٦/٧٠-٧١/٧٥/٧٨/٨١-٨٣/٨٨-٩٠/١٢١-١٢٥.

(٢) ابن باجه: رسالة الوداع ص ١٣/١٣١-١٣٢.

(٣) ابن باجه: تدير المتوحد ص ٦٣-٦٥.

(٤) وهو التيار الذى يمثله فوييه Fouillée فى مذهبه "الأفكار – القوة" Ideés – Forces.

الشرف والكمال والتصور الهرمى للعالم، بداية الإنشائيات فى الخطاب والاغتراب فى الموقف. فهو من الأسماء المشككة أو المشتركة. التشكك اشتراك، والاشتراك تشكك. التشكيك من الجمهور، والاشتراك من الفلاسفة. وهذا يفرض سؤال: هل الإلهيات سياسيات مقلوبة إلى أعلى أم أن السياسيات إلهيات مقلوبة إلى أسفل؟ هل الله مدبر على الحقيقة والإنسان كذلك بالمجاز أم أن الإنسان مدبر بالحقيقة والله كذلك بالمجاز؟ وهو ما يسمى التقديم والتأخير فى القول، أيهما أولى بالتقديم أى حقيقة وأيهما أولى بالتأخير أى مجازا؟ وفى كلتا الحالتين يضيع العلم المدنى من أجل نظرية الاتصال، ويضيع التدبير الإنسانى لصالح التدبير الالهى، وتنتهى السياسة لصالح التصوف. هناك إذن علتان للاغتراب، مراتب الشرف والكمال فى المدينة والطبقات من ناحية، والتوحيد والاتصال والفيض من ناحية أخرى.

والثانى تدبير الأفعال وليس الأقوال أو الآراء، وبالجمع وليس بالمفرد. فالتدبير به عموم وخصوص، الخصوص تدبير البدن، والعموم تدبير كل أفعال الإنسان فى المنزل والمدينة. وتدبير الحرب يشمل العموم والخصوص لأنه التدبير الشامل. وتدبير المنزل بتعقيب أى بالمعنى الخاص وليس بالمعنى العام. وكما يطلق التدبير على الإنسان والله فانه يطلق على الإنسان والحيوان. وكلاهما إسقاط إلى أعلى مرة وإلى أسفل مرة أخرى من تدبير الإنسان لبدنه ونفسه ومجتمعه أى التدبير الداخلى والتدبير الخارجى. التدبير حكم قيمة بصواب وخطأ عكس التدبير المجازى، الله والعالم، فليس به إلا صواب. وتعنى السياسة التدبير. فاللص يبذل جسمه لجسمه، إيثار حالة جسمانية على أخرى. فمقصد اللصوص السياسة لاقامة الجسم[(١)].

والثالث الغاية والهدف. فالتدبير لا يكون إلا قصدا، والقصد لا يكون إلا بالإرادة والاختيار. والأفعال الإنسانية أفعال اختيارية وهى المهن والحرف والصنائع وهى على مراتب ثلاث طبقا لدرجة الاختيار. الإنسان مع الإنسان، والإنسان مع الطبيعة، والإنسان

---

(١) السابق ص ٣٩-١٠١/٤١.

مع نفسه، من الاختيار المحدود، إلى الاختيار النسبى، إلى الاختيار المطلق. الأول الاختيار المحدود، ما يبدؤه الإنسان مثل الإيلاء ثم بعد ذلك ليس له فيه اختيار. والثانى الاختيار النسبى وهو الاختيار الجزئى لاشتراك قوة أخرى غير ناطقة معه مثل الملاحة والفلاحة. والثالث الاختيار المطلق، كل جزء فيه باختيار مثل الحياكة والسكافة(١).

ويتأسس العلم المدنى على الصدق اليقينى وليس المتوهم كما هو الحال عند الصوفية. فالتصوف لا يمكن أن يكون أساسا نظريا للعلم المدنى لأنه ظنى وليس يقينيا. لذلك تقوم صنائع المشعبذين على صور روحانية كاذبة إما بالحس أو لفساد الجوهر لما تطاول زمان عدمه. ومن الصور الروحانية الكاذبة يكون الرياء والمكر. يظنها الناس الحكمة ويظنون أن من خواص مدنها التعقل. ليس المقصود إحصاء كل أصناف التدبير بل التدبير الصادق فقط لأنه أفضل. وهو السبيل إلى نيل السعادة الأبدية. وهنا يكون السؤال: هل التدبير وسيلة لنيل السعادة أم أن السعادة وسيلة للتدبير؟ هل التوحيد وسيلة للتدبير أم أن التدبير وسيلة للتوحيد؟ هل الإنسان الكامل يؤدى إلى المدينة الفاضلة أم أن المدينة الفاضلة تؤدى إلى الإنسان الكامل؟(٢).

ب- **أنواع البشر والتجمعات.** وأنواع البشر مقدمة لأنواع المدن. فالطبيعة إما بالذات أو بالعرض. والطبيعة بالذات إما الإنسانية العامة أو الإنسانية المشتركة مثل حب الآباء للأولاد. والطبيعة بالعرض ضرورية مثل شرف الآباء. فالعالم صور صورة الأب والأم والولد والله. التنوع فى الصور الذهنية قبل أن يكون فى الواقع الاجتماعي(٣).

والناس نوعان: الأول خسيس يراعى صورته الجسمية فقط، والثانى رفيع شريف يراعى صورته الروحانية فقط. ويمكن تلف الصورة الجسمانية من أجل الإبقاء على الروحانية مثل الشهادة. ويمكن عدم الاحتفال بالجسمانية دون اتلافها مثل حاتم الطائى

---

(١) السابق ص ٦٩-٧٠/٧٣.
(٢) السابق ص ٦٣-٦٥.
(٣) السابق ص ٨٧-٩٣.

والصوفية والفلاسفة.

وأنواع الناس ثلاثة طبقا لدرجاتهم فى المعرفة: الأول الجمهور وهى المرتبة الطبيعية، ارتباط المعقولات بالصور والخيالات بالموضوعات الهيولانية وجميع الصناعات العملية. والثانى النظار أصحاب المعرفة النظرية الذين يدركون المعقولات عن طريق الواسطة. والثالث العقلاء الذين يدركون الشيء فى ذاته، وهم السعداء. وهى مثل قسمة الصوفية مراتب العلم إلى علم اليقين وحق اليقين وعين اليقين(١). والخلاف بين الأول والثانى خلاف بين الحس والعقل، بين الاستقراء والاستنباط، فى حين أن المرتبة الثالثة أدراك العقل المباشر. ينظر الجمهور إلى الموضوعات أولا ثم إلى المعقولات ثانيا من أجل الموضوعات لأجل التشبه بالمعقولات. فيرون المعقولات بواسطة كما تظهر الشمس فى الماء. فان المرئى خيالاتها وليس نفسها. فى حين أن الجمهور يرى خيال الخيال مثل انعكاس الشمس على المرآة وانعكاس ذلك على المرآة. أما مرتبة العقلاء فانهم السعداء الذين يرون الشيء ذاته. حال الجمهور من المعقولات مثل حال الموجودين فى مغارة لا تطلع على اسم الشمس فيرونها. وحال النظار كمن يخرج من المغارة إلى البراح فيلمح الضوء ويعى الألوان. أما العقلاء السعداء فانهم يبصرون الشمس(٢). والتعبير فى المرحلة الثالثة بالألغاز أى بالصور والتشبيهات التى لا يفهمها الجمهور مع توحيد بين الذات والموضوع. وهو أقرب إلى المعرفة الصوفية. وواضح أن المرحلة الثالثة وحدها هى التى تجمع بين المعرفة والسعادة.

---

(١)

أنواع الناس (ابن باجه): العقلاء – النظار – الجمهور

مراتب العلم الصوفية: عين اليقين – حق اليقين – علم اليقين

ابن باجه: اتصال العقل الإنسانى ص ١٦٥-١٦٧. وهى مثل درجات المعرفة الثلاث عند اسبينوزا: الحس والعقل والحدس أو درجات المعرفة الثلاث عند كانط فى "نقد العقل الخالص".

(١) وهو ما يشبه أسطورة الكهف عند أفلاطون.

وأقسام الناس مثل غايات المتوحد تقابلا بين التجمعات البشرية والغايات الإنسانية. فالناس ثلاثة أنواع: جسمانيون وهم أخس الناس، ووسط بين الروحانيين والجسمانيين، وروحانيون وهم أقل الناس. وفى الروحانى معرفة الأوائل[١]. وتمتد أنواع المدن طبقا لغايات المتوحد. فالمدن تعبير عن اختيارات الأفراد وغاياتهم. وغايات المتوحد ثلاث: الصورة الجسمانية، والصورة الروحانية الخاصة، والصورة الروحانية العامة [٢]. وتنال هذه الغايات بالفكر وإلا كانت الأفعال بهيمية لا شركة للإنسانية فيها. فالاختيار فكرى والغرض البهيمى ممكن فى الإنسان. شكله إنسان وباطنه بهيمية. وأفعال البهائم لا تنتج مدنا، فالمدينة مرتبطة بالغايات العقلية. غاية البهيمة ليست الصور الروحانية العامة بل الصور الروحانية الخاصة أو الصور الجسمانية. قد يشارك الحيوان فى الصور الروحانية العامة فى النوع وليس فى الفرد[٣]. فى حين أنه فى الإنسان فى الفرد الدائم فى النوع فى مقابل الوقتى للإنسان. الضرورى فى الحيوان فى مقابل الاختيارى فى الإنسان. وكلاهما فضيلة باشتراك الاسم. فى الحيوان الكمالات شكلية، وفى الإنسان فكرية. الكمالات الشكلية يشارك فيها الحيوان الإنسان. والكمالات الفكرية يتفرد بها الإنسان وحده. المجتمع إذن أخلاق، والأخلاق فكر ونطق. الكمالات الفكرية للإنسان مثل صواب الرأى وجودة المشورة وصدق الظن وكثير من المهن والقوى مثل الخطابة وقيادة الجيوش والطب وتدبير المنزل. هى غايات تطلب لذاتها. فى حين أن الجسمية مثل الأكل والشرب والدثار والروحانية مختصة

---

(١) مثل أويس القرنى وإبراهيم بن أدهم وهرمس وكأن هرمس من الصوفية لأنه باطنى وأرسطو أيضا وبعض الشعراء العرب.

(٢)

- أنواع الناس
  - روحانيون (أقل الناس)
  - وسط بين الروحانيين والجسمانيين
  - جسمانيون (أخس الناس)
- غايات التوحد
  - الصورة الروحانية العامة
  - الصورة الروحانية الخاصة
  - الصورة الجسمانية

(٣) وذلك مثل حياء الأسد، وعجب الطاووس، وملق الكلب، وكرم الديك، ومكر الثعلب.

بالإنسان لا يشاركه غيره. الروحانية للذكرى، والجسمانية الوجود المشار إليه. الأول بعد الخلاء والثانى بعد الملاء. الأول بعد الزمان، والثانى بعد المكان(١).

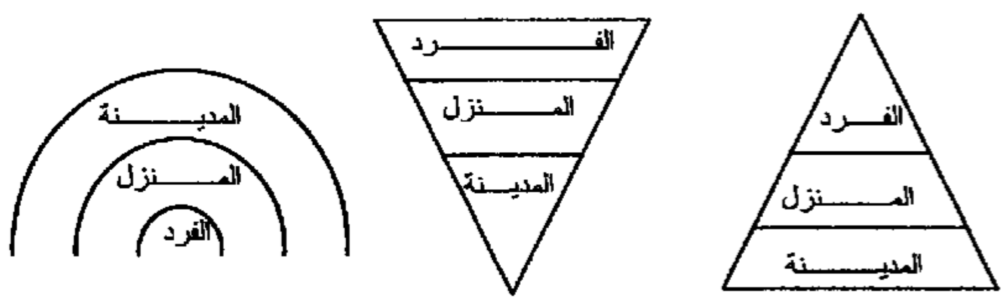
وبالإضافة إلى القسمة الكيفية يعطى ابن باجه قسمة كمية. ويشبه المجتمع الكبير وهو المدينة بالمجتمع الصغير وهو المنزل. وقد يعنى ذلك أيضا تشبيه السياسة فى المجتمع الكبير بالاقتصاد فى المجتمع الصغير لما كان اللفظ القديم للاقتصاد هو تدبير المنزل(٢).

والمنزل جزء من المدينة. فالعلاقة بينهما علاقة الجزء بالكل كالدوائر المتداخلة أو الهرم المعدول أو المقلوب عند الفارابى. والغاية من كمال المنزل كمال المدينة أو كمال الفرد. فالمنزل وسيلة لتحقيق كمال الفرد وكمال المجتمع وكأن الوحدة الأولى هو المنزل ليس الفرد أو المدينة. القول فى تدبير المنزل مجرد وسيلة لا غاية، قول مجرد فى وقت معين وفى أدبيات معينة عند البلاغيين. والمنزل الناقص والفاضل كلاهما باشتراك الاسم أى قول بلاغى. وهو جزء من علم النفس أى التربية وأدبياتها التى تضم الوصايا (أخلاق) أو أبواب صحبة السلطان ومعاشرة الاخوان (سياسة). والصادق منها مرتبط بعصره. وتتغير العصور وتتغير الآراء، ويصبح الضار نافعا، والنافع ضارا. فابن باجه يعيد قراءة النصوص القديمة ويراجعها إحساسا منه بالميدان الجديد وبأنواع الكتابات فيه وبتطور الزمان واختلاف العصر. والحكم على الأقاويل وأنواعها سابق على ابن رشد. فالأقاويل البلاغية عند ابن باجه مثل الأقاويل الخطابية عند ابن رشد. والقول العلمى عند

---

(١) ابن باجه: تدبير المتوحد ص ٩٥-١٠٨.

(٢) السابق ص ٤١-٤٣.



باجه هو القول البرهانى عند ابن رشد.

جـ- **المدينة الفاضلة ونوابتها.** أفعال الإنسان غايتها المدينة، المدينة الفاضلة فقط. وفى المدن الأربعة الناقصة أفعال الإنسان غاية هذه المدن. والتوطيات فى المدينة الفاضلة غايات فى غيرها. الخلاف إذن بين المدينة الفاضلة والمدن الأربعة الأخرى فى القيم وليس فى الافعال، فى مثل الجماعة ومذهبها. وإحصاء المدن، واحدة فاضلة وأربع غير فاضلة تؤيده الأخبار عن الأمم السابقة وليس حصيلة مشاهدات أو تحليلات اجتماعية أو قسمة عقلية. وبفضل المدن الخمس كلها ينشأ العلم المدنى وليس بالمدينة الفاضلة وحدها. فالسلب أكثر إيجابا من الإيجاب.

والمدن أربعة: الامامية وهى المدينة الثيوبوقراطية، ومدينة المال وهى الرأسمالية، والجماعية وهى الشيوعية، والتغلب وهى الدكتاتورية. الأولى والرابعة نظام سياسى، والثانية والثالثة نظام اقتصادى. ومن أعظم أسباب الفساد ظن أن هذه المدن الأربع مدن الفضيلة لأنها مدن فاسدة فى السياسة أو الاقتصاد. فى السياسة لا فرق بين تسلط الدين أو تسلط الدولة. وفى الاقتصاد تسيطر الطبقات العليا المترفة. ويظهر أولاد المترفين وذوو الأحساب الفضيلة من غير أن يكونوا أهلا لها.

والمدينة الفاضلة فاضلة الآراء والأفعال، أعطى فيها كل إنسان أفضل ما هو معد نحوه. آراؤها كلها صادقة، وأعمالها فاضلة بإطلاق. والأعمال فاضلة بالنسبة إلى فساد موجود مثل قطع العضو الفاسد ليبدأ البدن كله. والكامل ما لا زيادة فيه والزيادة فيه نقص كالإصبع السادس. والفرق بين الطبع والوضع أن الطبع صحيح والوضع منحرف مريض. وهو التقابل بين الطبيعة والصنعة، بين الصحة والمرض، بين الخير والشر.

وكل رأى غير آراء المدينة الفاضلة وأفعالها كاذب. ولا يوضع فى المدينة الفاضلة رأى أو محل غير رأيها وعملها على عكس المدن الأربع الفاسدة، تستبقى ولا تستبعد، يتعلم كل منها من الآخر. وهو نموذج المدينة المتعددة الآراء[1]. المدن الأربع

---

(١) السابق ص ٨٣-٨٤/ ٩٢-٩٣.

أفضل لأنها متعددة الآراء وليست أحادية الرأى، يتعلم الإنسان فيها بالطبيعة أو الاكتساب الخير والشر. ليس الخير مفروضا عليه والشر جاهلا به كما هو الحال فى تصوير الجنة. يميز فيها الإنسان، ويختار بين الصواب والخطأ إعمالا للعقل والإرادة. ويقع العمل الخطأ لينال به غرض آخر وليس لمجرد اللعب. وإذا كان الخير نسبيا أى بالنسبة إلى آخر لم يعد المجتمع مثاليا بل تبريرا للشر الأقل لتوقع خير أعظم. وهذا التقابل بين الفاضل والفاسد ثنائية متطهرة توقع فى القطعية والمذهبية مثل الفرقة الناجية والفرق الهالكة، نظرة مثالية للمجتمع، جنة الله فى الأرض.

ولا تحتاج المدينة الفاضلة إلى صناعة الطب نظرا لصحة الأبدان ولأنها تعيش على الطبيعة والفطرة. والطبيعة تعالج نفسها بنفسها نظرا لاعتدال الغذاء. ولا تحتاج إلى صناعة القضاء لأن الناس أخيار بالطبع، متحابون لا يتشاكسون. أفعالهم كلها صواب![1]. وقد يكون عدم احتياج المدينة الفاضلة إلى صناعة الطب لأنها تتبع قوانين الغذاء المعروفة فى كل الأديان. وهذه حالة مثالية للبدن بلا طب، وللروح بلا قضاء. ومن له تمام الأعضاء وجودة الصحة فهو عبد بالطبع لا فرق بينه وبين البهائم.

ولا يشير ابن باجه إلى معلمه الفارابى. فيغيب التراكم الفلسفى. الكل يبدأ من الصفر وكأنه لم يسبقه أحد. ربما نشأ عدم الإحساس بضرورة الإحالة إلى السابقين فى الموروث مثل الإحالة إلى الواحد لأن الموروث حضارة واحدة، ينتسب إليها الحكماء. وليسوا غرباء، والموروث غير مشخص. ولا توجد أفكار شخصية بل فكر موضوعى وحضارة عامة مشتركة يعرضها الجميع.

ومن خواص المدينة الفاضلة ألا يكون فيها نوابت. فالنوابت معنى قدحى. النوابت من واقع لهم رأى صادق ليس فى المدينة أو كان فيها نقيضهم. المهم هو المصدر وليس الصدق. وهى حجة سلفية أصولية. وكلما كان المعتقد أكثر وأعظم كان اسم النوابت أصدق. النوابت هى المعارضة الخيرة فى المدن الفاضلة أو المعارضة الجاهلة فى المدن

---

(١) السابق ص ٤٣-٤٥، رسالة الوداع ص ١٣١-١٣٦.

الشريرة. لا يهم المكان ما دام المثل الأعلى هو الانسجام والتآلف والتناغم. وتظهر النوابت فى المدن الأربع الفاسدة وليس فى المدينة الفاضلة وحدها تنظيرا لآية ﴿وإذ قال رجل مؤمن من آل فرعون يكتم إيمانه﴾. وهو وضع الأنبياء والصالحين ودعواتهم مع أقوامهم. وبهذه النوابت فى المدن الفاسدة تتحول إلى مدن فاضلة. وإذا ظهر النوابت فى المدن الفاضلة تنقص رفضا للتناقض والاختلاف. التوافق هو الحياة، والتنافر الموت. الرأى الواحد الحق والآراء المتعددة هو الباطل. وقد يكون النوابت من الداخل أو من الخارج، من الموروث أو من الوافد بصرف النظر عن المصدر[1]. وإن سير المدن الفاضلة وغير الفاضلة هى فى النهاية سير نافعة. وهو ما قاله الفارابى من قبل من ضرورة بتر المعارضة حتى يصبح النظام الهرمى الطبيعى الكونى مثل بتر الطبيب العضو الفاسد حتى يبرأ الجسد استعمالا للحديث الشهير فى غير موضعه عن صلة الأعضاء بالجسد دليلا على التراحم والترابط الاجتماعى.

والسؤال هو: هل للنوابت معنى إيجابى أم معنى سلبى مثل الفسق أى خروج النبت من الحبة؟ قد يكون له معنى إيجابى مثل الغرباء والصوفية أى إعلان الحق ولو كان أقلية فى مواجهة الباطل ولو كان أغلبية؟ ومن هم؟ هل هم الحكماء والصوفية أى المتوحدون؟ هل هم المثقفون الثوريون بلغة العصر؟

د- **الرئاسة والكمال.** والرئاسة الاجتماعية عند ابن باجه نوعان. الأول بين المعلم والتلميذ والملك والمدينة. والثانى المستعملة لغاية بالتأخير أى بالتشبيه والمجاز مثل مدبر المدينة الفاضلة. وهو ليس ملكا بل يحقق غاية التدبير. الأول رياسة ظاهرة خارجية، والثانية رياسة باطنية داخلية. فى الرياسة الأولى يقدر الرئيس أفعال المرؤوس كى يبلغ غرضه. وعلى هذا يقال لمدبر المدينة الفاضلة الملك الرئيس. والرئاسة الثانية مستعملة لغاية إنسان ما توطئة له فى غرضه. ولا يدل مدبر المدن غير الفاضلة بأنه رئيس إلا فيما شابه فيه الملك. الرئيس الأول يعطى السنة ويقدر

---

(١) ابن باجه ص ٤٥-٤٦.

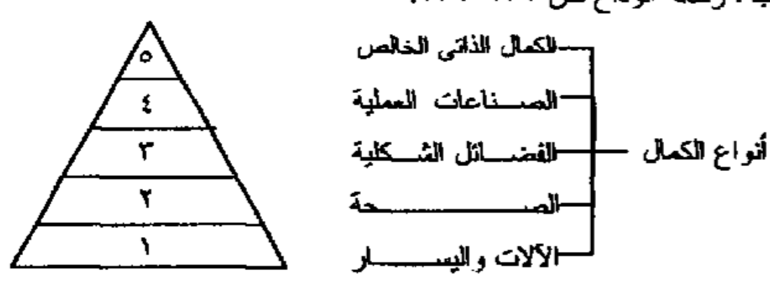
الأفعال، والرئيس الثانى الفارس واللجام[1].

ويتحقق الكمال الإنسانى على خمس مراتب من أدنى إلى أعلى، كمال الآلات واليسار وهو الصلاح الإنسانى العام، كمال العالم، وكمال الصحة، جسد الإنسان وهو كمال العبد المطيع، وكمال الفضائل الشكلية وهو كمال الحيوان الراقى، وكمال الصناعات العملية وهو كمال الإنسان الفرد، وأخيرا الكمال الذاتى الخالص، كمال النطق. وكل كمال أدنى خادم لكمال أعلى. وذوو الصحة كالعبيد والعرفاء وعمال المدينة لا من أجل الفضائل الشكلية التى تجود بها المعاشرة وتتم بها مصالح المدينة. والصناعات العملية كالطب والملاحة والفلاحة والخطابة وقيادة الجيش مرؤوسة وتهدف أيضا إلى صلاح المدينة. والكمال الذاتى ليس خادما لكمال آخر بل هو غاية فى ذاته فى حين أن الصناعات العملية خادمة للكمال الذاتى. كل درجة دنيا خادمة للدرجة العليا، وكل درجة عليا مخدومة من الدرجة السفلى. كل درجة عليا رئيس وكل درجة دنيا مرؤوس. كل درجة دنيا وسيلة، وكل درجة عليا غاية. الأولى على الاطلاق غاية وليست وسيلة. والدنيا على الإطلاق وسيلة وليست غاية. والمتوسطة وسيلة إلى ما هو أعلى وغاية لما هو أدنى منها.

وهذه الكمالات مقصودة بالطبع ولا تتم إلا بالاجتماع المدنى. لذلك تفاضل الناس لتكمل المدينة بهم. الكمالات إذن تراتبية طبقية. والطبقة يحددها طبع الإنسان. والطبقة ليست المهنة أو الرزق بل العقل أو الغاية الإنسانية. وهى واحدة أبدية عقلية مثل الله. هو تفاضل طبيعى كونى ليس فيه للإنسان حرية واختيار. والاختيار داخل الطبيعة، والحرية

---

(١) ابن باجه: رسالة الوداع ص ١٣١-١٣٦.



فى الضرورة، أن يكون الإنسان غاية نفسه فى إحدى هذه المراتب الخمس. فالارتقاء نظرية فى الخلاص. يصل فيها الإنسان إلى حال لا تصارعه الطبيعة ولا تنازعه النفس البهيمية. وهى حالة النطق والشرف واللذة والبهاء والبهجة دون ألم الطبيعة، حال النفس الناطقة البعيدة عن الهيولى، الوحدة التى لا ضد لها ولا كثرة فيها(١).

ثالثا: من الاجتماع إلى السياسة

وكما تحولت الأخلاق إلى اجتماع يتحول الاجتماع إلى سياسة مثل سياسة الأبدان والنفوس والأصحاب عند إخوان الصفا أو أنواع الرياسة عند الفارابى أو الإمامة وضرورة السلطة فى المجتمع عند ابن سينا.

فالسياسة لفظ عام بمعنى أيضا الأخلاق الاجتماعية، سياسة الأصحاب كما يقول الاخوان أو توجيه النصائح للملوك. فالقوانين السياسية هى المعايير الأخلاقية. والغاية منها نفعية. ولا فرق بين الطبقات الأخلاقية والطبقات الاجتماعية والطبقات السياسية. والتقسيم الطبقى الثلاثى واحد فى الأخلاق والاجتماع والسياسة. تبدو الآراء السياسية للاخوان متناثرة خاصة فى القسم الرابع فى العلوم الناموسية الإلهية والشرعية. فالإنسان حيوان سياسى عمرانى. خلق لتعمير الأرض ولخلافة الله فيها. ويصفون السلطة السياسية الإمامة والملك، وأوقات الحرب(٢).

ولم يساهم فى السياسة فقط الحكماء، فلاسفة البلاط فى الدولة السنية بل ساهم فيها أيضا حكماء العامة، فلاسفة الجماهير فى المعارضة الشيعية، أبو حاتم الرازى، وأبو يعقوب السجستانى، وحميد الدين الكرمانى.

---

(١) ابن باجه: رسالة الوداع ص ١٣٦-١٤١، الغاية الإنسانية ص ١٠٠، الوقوف على العقل الفعال ص ١٠٧.

(٢) إخوان الصفا: الرسائل، الرسالة الأولى: فى الآراء والديانات ص ١٠٤/١/٤-٥٣٨. فصل فى بيان سبب اختلاف العلماء فى الإمامة ص ٤٩٣-٤٩٧. الرسالة الحادية عشر: فى ماهية السحر والعزائم ص ٢٨٣-٤٠٦. فى معرفة الحروب وأوقاتها، فى معرفة متى الحرب تكون ص ٤٠٤-٤٠٥ الخلافة والإمامة ص ٢٩٧/٩/١.

وكما يتأرجح موضوع النفس بين الطبيعيات والإلهيات في الحكمة النظرية ويتأرجح أيضا في الحكمة العملية بين الأخلاق والاجتماع والسياسة كذلك يتأرجح موضوع السياسة بين الأخلاق الاجتماعية في علاقة الفرد بالآخرين، برئيسه ونده ومرؤوسه، وبالأخلاق الدينية في علاقة الفرد بنفسه وبالله، وبالنبوة نظرا لضرورتها في المجتمع، وبالمجتمع المدني في النظم الاجتماعية وفي أنواع المدن طبقا لأهدافها وطبيعة الرياسة فيها وأخيرا بالإمامة التي تحولت من علم الكلام إلى علوم الحكمة. فتحليل قوى النفس هو أساس الأخلاق والاجتماع والسياسة.

وقد عبر الاخوان عن هذه الوحدة بين الأخلاق والاجتماع والسياسة في القسم الرابع من الرسائل العلوم الناموسية الإلهية والشرعية. وتعني العلوم الناموسية كل ما يتعلق بالمجتمع، الأخلاق والسياسة. وهو القسم الذي يتضمن أيضا تصنيف العلوم مما يدل على إدخال هذه العلوم "الإنسانية" داخل القسمة الثلاثية التقليدية للحكمة النظرية: المنطق والطبيعيات والإلهيات. والعلوم الناموسية قسمان: إلهية وشرعية، عقائد وشرائع، نظر وعمل. فالحكمة النظرية أساس الحكمة العملية(١).

١- **الأخلاق والسياسة والتربية**. وهي بدايات السياسية وعلاقاتها بالأخلاق والتربية والبدن والكون قبل أن تتحول إلى علم السياسة وتحليل السلطة في المجتمع.

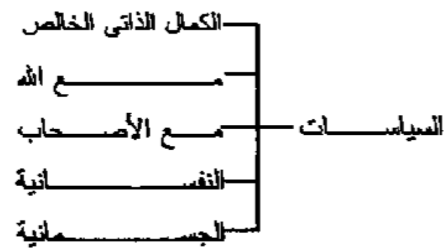
أ- **السياسة الأخلاقية**. وتعني السياسة هنا المعنى العام، الإدارة أو كيفية التعامل أو التدبير، مثل رسالة الاخوان في أنواع السياسات. فالعنوان خادع لا يدل على مضمونه. إنما يعني السياسة بالمعنى العام. وتنقسم إلى أربع سياسات: الجسمانية أي سياسة الإنسان مع جسمه، والنفسانية أي سياسة مع نفسه، وسياسته مع الأصحاب، وسياسته مع الله(٢). وهي قسمة رباعية قائمة على قسمة ثنائية سابقة وهي أن منفعة

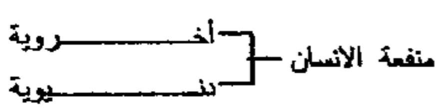
---

(١) إخوان الصفا: الرسائل ص ٤٠١/١/٤.

(٢) الرسائل ص ٢٥٨/٢٥٤/٢٥١/٩/٤.

الإنسان دنيوية وأخروية. لذلك كانت سياسته فى علاقة مع الجسد أو النفس أو الصديق أو الله. وهى مظاهر متعددة للإنسان الكامل. تصف ما ينبغى أن يكون ولا تقرر ما هو كائن. تعطي النصائح والمواعظ وتتوجه نحو السلوك العملى وليس نحو التأسيس النظرى. لذلك امتلأت بالماينبغيات والإنشائيات والخطابيات. هى رسالة أقرب إلى الأخلاق العملية، كيفية التعامل مع الجسد بالزهد، ومع النفس بالتصفية، ومع الأصحاب بالمحبة، ومع الله بالطاعة. والتعامل بالجدل الإنسانى الوجودى، إظهار القرب بالبعد، واللين بالغلظة، والأنس بالوحشة، والكرم بالشح، والانبساط بالانقباض، والرحمة بالسخط، والوعد بالوعيد كما هو الحال فى أحوال الصوفية[1]. السياسة الجسمانية فى الطب البدنى. فالغذاء صنفان وثالثهما الماء، ما ينزل من السماء أو ما ينبع من الأرض، مع قلة الأكل وترك الشبع وتعمد الجوع والاعتدال. والسياسة النفسانية تصفية النفس بالقناعة والزهد والفقر، وإلا يطمع فى الدنيا قطاع الطرق واللصوص ومصادرة السلطان وحسد الاخوان. ويستعمل الاخوان تشبيه السفينة والربان. وهو تشبيه إنسانى عام لا صله له بوافد أفلاطونى أو موروث أصلى أو حضارى. وتأتى سياسة الأصحاب بعد المعرفة. وتشمل سياسة الأهل مع الاخوة والزوجة والأولاد والعبيد خصوصا النساء، وضرورة تفقد أحوالهن لأنهن سريعات التلون كثيرات التغير، يتغيرن مع الساعات، ويضطربن مع الأوقات. فيكون الصفح عنهن كثيرا، ومراعاة أموالهن، ولا يغتر الإنسان بصلاحهن، فاستفسادهن سهل يسير إلا من حماها الله، وقليل ما هن. ولا يجب إظهار الفاقة للأولاد والغلمان





(١) السابق ص ٢٩٠.

والحواشى، وأن يقوم الإنسان بواجبه المفروض عليه[1].

وبعد الانتقال من سياسة الجسد إلى سياسة النفس إلى سياسة الأصحاب، الأقرب فالأقرب، والأبعد فالأبعد، يتم الوصول إلى الله. ويظهر موضوع العبادة والقرابين قربة إلى الله وتقربا إليه. والقرابين نوعان: قربانان مقبولان ودعاءان مستجابان، وقربان غير مقبول ودعاء غير مستجاب.

والقربان نوعان: فلسفى مثل سقراط وأرسطو، وشرعى مثل الحج والذبح. والعبادة نوعان: فلسفية إلهية للخاصة مثل الإقرار بتوحيد الله، وعبادة شرعية ناموسية للعامة، الأوامر والنواهى. ويصعب اقتران العبادتين الفلسفية والشرعية لأن العبادة الفلسفية موت الجسد وحصر النفس عن الأمور المحبوبة وترك الرخصة والوصول إلى إدراك حقائق الموجودات، فى حين أن العبادة الشرعية ظاهرية محضة. العبادة الفلسفية الإلهية مثل السياسات الجسمانية والسياسات النفسانية والعبادات الناموسية والشرعية التى تشمل سياسات الأصحاب والسياسة مع الله. وتقام فى أول الشهر وفى وسطه وفى آخره. اليوم الأول للتطهر والتبخر، والثانى محراب الصلاة، والثالث العشاء الأخير وصلب المسيح وتقديسه حتى يصل السماء بجزاء الجدى وهو النجم الذى يهتدى به فيتأمل الكتاب حتى الثلث الأخير. وفى الليل، الثلث الأول لعبادة النفوس، والثلث الثانى للقيام والتفكير فى الملكوت، والثلث الثالث الهبوط إلى الأرض سجودا بالتذلل والتضرع والاستغفار والتوبة، والدعاء الأفلاطونى، والتوسل الادريسى، والمناجاة الأرسطية حتى الفجر، فيمحى الفرق بين الموروث والوافد فى الحكمة الخالدة. ولا فرق بين مسيحية ويونانية وصابئية وإسلامية. وعبادات الاخوان نموذج لهذه العبادة الإلهية الفلسفية. وقربان الاخوان يجمع بين الفلسفى والشرعى مثل قربان إبراهيم بالإضافة إلى بعض الخرافات الشعبية مثل أن فى الجنة أربعين خروفا[2].

---

(١) السابق ص ٢٥٩.

(٢) وهو رأى كانط فى التفرقة بين الدين الفلسفى والدين الكنسى، والانتقال من أحدهما إلى الآخر عن طريق التأويل. انظر دراستنا "الدين فى حدود العقل وحده"، قضايا معاصرة، جـ١ فى الفكر =

وبالرغم من صعوبة اقتران العبادة الشرعية بالعبادة الفلسفية إلا أنه طبقا لاتفاق الحكمة والشريعة أو الفلسفة والدين يثبت الاخوان تطابق الأعياد الإسلامية والأعياد اليونانية أى الفلسفية للخاصة، أعياد الشرع مع أعياد الطبيعة. فأركان الإسلام خمسة: الشهادة والصوم والصلاة والحج والزكاة. والأعياد الإسلامية خمسة: ليلة القدر، عيد الفطر (معاينة الهلال)، عيد الأضحى، البيت الحرام بين الركن والمقام، وبذل الزكاة لمستحقيها(١). وتتفق الأعياد اليونانية الطبيعية مع الأعياد الإسلامية الشرعية. فعيد الفطر هو عيد الربيع والخصب. وعيد الأضحى هو عيد شدة الصيف. ويوم الوصية هو يوم جفاف الثمار. وأحيانا تبدو الأعياد الشيعية مثل وصية الرسول فى حجة الوادع بغدير خم أو يوم الحزن يوم قبض الرسول. وأحيانا تتدخل الأبراج الحمل والسرطان والميزان والجدى مع الفصول الأربعة(٢). وأحيانا تنكر خصوصية الأعياد الإسلامية التى لا تشابه أعياد الفلسفة ولا الشريعة لأنها ذاتية قائمة بذاتها. تظهر الأفعال عنها وبها وفيها. وهى ثلاثة: أول ووسط وآخر والرابع أجمعها وأشدها فعلا. الأعياد للفرح ويوم الوصية فى حجة الوداع ممزوج بالحزن، ويوم قبضه حزن وكآبة. وفى كل دين، اليوم الأخير،

= الغربى المعاصر، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٦ ص ١٣١-١٧٠.

(١)

الأعياد:
- ليلة القدر
- عيد الفطر
- عيد الأضحى
- البيت الحرام بين الركن والمقام
- بذل الزكاة لمستحقيها

أركان الاسلام:
- الشهادة
- الصوم
- الصلاة
- الحج
- الزكاة

(٢)

أيام الاخوان	الفلك	الإسلام	الأعياد الفلسفية	الصورة الإنسانية
الأول	الربيع	الفطر	الحمل	الصبا
الثانى	الصيف	الأضحى	السرطان	الشباب
الثالث	الخريف	الوداع	الميزان	الكهولة
الرابع	الشتاء	القبض	الجدى	آخر العمر

الرسائل جـ٤/٩/٢٦١-١٦٤/٢٦٧-٢٧٢.

العشاء الربانى، حجة الوداع إعلانا عن نهاية فترة وبداية أخرى. وقد حول الاخوان أعيادهم إلى أشخاص ناطقة، وأنفس فعالة تفعل بإذن ربها ما يوحيه إليها وما يلهمها من أفعال. وتستمر فى التاريخ بعد مرحلة النبوة والوصية وحجة الوداع. يظهر الداعى ويخرج أول القائمين فى يوم فرح وسرور. ثم يقضى على الجور، وهو فى فرح وسرور واستبشار بقيام الثانى. ثم يعود الباطل ويقوم الثالث لمقاومته. ثم يختفى ويعم الحزن والكآبة بالعود إلى الكهف تقية واستتارا(١).

ب- **الأخلاق السياسية**. والتحول من السياسة الأخلاقية إلى الأخلاق السياسية هو تحول إلى قلب علم السياسة، السلطة السياسة. والسياسة عند إخوان الصفا لا تظهر مباشرة بل بطريق غير مباشر على لسان الحيوان أو بتحليل دورات الأفلاك أو بتصفية النفس وتجنيد الجماهير والاستعداد حتى يحين وقت الثورة. ومن ثم يصعب الفصل بين الأخلاق والاجتماع والسياسة.

وتقوم الأخلاق السياسية على نفس الثنائية التقليدية. فلكل شئ فى هذا العالم ظاهر وباطن. وكذلك الأمر فى السياسة. فالأخلاق السياسية ظاهر وباطن، صلاح فى الدنيا وصلاح فى الآخرة، عامة وخاصة، سوقة وملوك، ملوك وأئمة. ولكل طائفة أخلاقها السياسية. ولا يمكن الصعود من طبقة إلى طبقة إلا بعد تهذيب النفس(٢).

وكما تحولت الأخلاق الفردية إلى الأخلاق الاجتماعية عند الفارابى كذلك تتحول الأخلاق الاجتماعية إلى الأخلاق السياسية عن طريق البحث عن الفضيلة الكاملة أو الفضيلة الرئاسية قبل تحول الرياسة من مستوى الأخلاق السياسية إلى علم السياسة فى

---

(١)

أعياد الاخوان:
- الاختفاء تقية واستتارا
- عودة الباطل ومقاومة الثالث
- القضاء على الجور وقيام الثانى
- ظهور الداعية أول القائمين

(٢) السابق جـ١/٩/٣٢٨.

السلطة السياسية. والفضيلة الكاملة هي فضيلة واحدة من مجموع الفضائل كلها أو عدة فضائل تكون أعظمها قوة، ولا يمكن إتيانها إلا بإتيان سائر الفضائل كلها. فضيلة كلية بعد إتمام الفضائل الجزئية، فضيلة كل الأمم بعد إتمام فضائل كل أمة ومدينة ومنزل أو طائفة. ومن ثم تترتب الفضائل ابتداء من أعظمها قوة إلى ما هو أقل، وما أشبهها فى جزء من أجزاء المدينة مثل فضيلة صاحب الجيش المشتركة بين المجاهدين، وهى الشجاعة، وفضيلة مكتسب المال. الفضيلة الكاملة أعظم الفضائل، والصناعة الكاملة أعلى الصناعات. وفضائل الطائفة اثنان: المنزلية والجهادية أى الاقتصاد والحرب وليس الاقتصاد والسياسة. وكلاهما تحت الفضيلة الرئاسية(1). والسؤال هو: هل كسب المال فضيلة أم يتم طبقا لعوامل والربح، المكسب والخسارة وقوانين السوق، العرض والطلب؟ وهل يمكن التحكم فى الاقتصاد بالأخلاق؟ ربما يكون رأى ابن خلدون السلبى فى التجارة وأخلاق التجار أقرب إلى الفضيلة.

واخوان الصفا هم الوحيدون الذين تعرضوا لقضية تجنيد الجماهير باعتبارهم قضية سياسية من أجل سلب المجتمع وتفريغه من مضمونه وإسقاطه من الداخل عن طريق تكوين الحركات السرية وتجنيد الأفراد ريثما يتم الانقضاض على ما تبقى من الدولة كنظام سياسى. وإلى أن يأتى هذا الحين تمارس التقية.

وقد اختلف الاخوان وهم من الباطنية عن القرامطة والإسماعيلية حول الخروج على أولى الأمر، واستعمال القتل والترويع والاستيلاء على البلاد. فقد شجع الدولة العباسية العلويين على الخروج ولكن الاخوان فضلوا السكينة والانتظار حتى يأتى الوقت الملائم للثورة والعصيان. وأثناء ذلك يقومون بتربية الأفراد وتثقيف العقول بفلسفتهم التى تجمع بين الفلسفة والدين وتصفية القلب وتقوية أوامر المحبة والإخاء. فيزول ما علقت به الشريعة من الجهالات والضلالات، ويحصل الكمال الإنسانى(٢).

---

(١) الفارابى: تحصيل السعادة.

(٢) الرسائل جـ١/٨-٩. ويمكن القول إن الاخوان أقرب إلى يمين اليسار والقرامطة يسار اليسار.

فالملوك هم خلفاء الله فى الأرض لملك البلاد وسياسة العباد، يحفظون شرائع الأنبياء بتنفيذ أحكامهم وحفظ النظام. وهو أقرب إلى الثيوقراطية والحكم الإلهى، مرتبطة بالله والكون والأفلاك والأرض. فالأفلاك ملائكة السماء ومدبروها كما أن الملوك مدبروا الأرض[١].

فالطريق إلى زعزعة الحكم هو تفريغ الدولة من الداخل بعد تجنيد ذوى الجاه والسلطان والمال حتى يتم انتزاع السلطة السياسية القديمة إلى السلطة الدينية الجديدة قبل تحويلها إلى سلطة سياسية.

ويتم التجنيد عن طريق إرسال مندوبين إلى ذوى الرئاسة والجاه والمال والتلطف فى دعوتهم واستمالتهم إلى المذهب ليساندونهم فيما نالهم من اضطهاد.

ويأتى الأحداث والاغرار بالصبية لإدخالهم فى الدعوة إلى الكاهن بيده مصباح وبالأخرى بخور ويلزمه بالسر. ويتلو الكاهن على رأسه سبعة وثمانين اسما من أسماء الملائكة وإسماع السر للرجال والنساء. ويحذر العامى من علوم النجوم والطلسمات والكيمياء والطب من أجل استدراجه إلى السحر ونزع المقاومة العقلية والإرادية منه. وفى قصص الأنبياء أدلة على ذلك مثل قصة هاروت وماروت، والهداية من الشيخ والداعية والمرشد والامام المستور.

وتبدو أهمية القرابين التى ترمز إلى ذبح الأعداء والأشرار وأهمية الأعياد كإطار شعبى لتجنيد الأعضاء[٢]. ويكثر الاستشهاد بقصص الأنبياء إبراهيم وإسماعيل والفداء والخاتم بدل السكين. كما تظهر الصور القرآنية مثل سود وبيض وحمر وغرابيب سوداء. ويستشهد بسقراط وذبحه ديكا وفاء لنذر.

---

(١) الرسائل جـ١٤٥/٣/١.

(٢) الرسائل جـ٣٠٠/١١/٢-٣٠٢.

والسؤال هو: إذا كان الاخوان حركة معارضة سرية فكيف تكون إشراقية؟ ربما لأن تفسير المضطهدين أقرب إلى الانفعال منه إلى العقل وإلى الاندفاع منه إلى التريث. ومع ذلك فالتريث فى الخروج على أولى الأمر تقية أفضل من الخروج قبل الساعة.

جـ- التربية السياسية. ولأول مرة تتحول السياسة من أخلاق سياسية أو سياسة أخلاقية إلى تربية سياسية قبل أن تصبح علما سياسيا دقيقا. وتكون التربية السياسية عن طريق نظرية فى التعليم بين معلم ومتعلم.

ويكون التعلم لثلاث مراتب من العلوم. علم خاص بكل طائفة، وعلم خاص بكل أمة، وعلم مشترك بين كل الأمم، علم الإنسانية[1].

ويكون التعليم بطريقتين: طوعا أو كرها، إخضاعا أو تأديبا، إقناعا بالأقاويل الاقناعية والانفعالية وكرها مع المتمردين العاصين. الاختلاف فى الوسيلة، والغاية واحدة. وكما يختلف الإقناع والتأثير والخيال كذلك تختلف طرق التأديب بين القلة والكثرة، الضعف والقوة. التعليم هو إيجاد الفضائل النظرية فى الأمم والمدن. والتأديب هو إيجاد الفضائل الخلقية والصناعات العملية فى الأمم. التعليم للأخلاق، والتأديب للصناعات. التعليم بالقبول، والتأديب بالتعود على النهوض بالملكات وشحذ العزائم بحيث تستولى الأفعال على النفوس كى تعشقها. وقد تكون العزائم بقول أو بفعل. الفضائل الفكرية من الذات، والفضائل الخلقية من التعليم. الفضائل طوعا، والصناعة تأديبا[2]. التعليم من الصبا حتى البلوغ، والتأديب من ثمان أسابيع أى شهرين مما بين أخلاق العقاب منذ الطفولة !

---

(١) العلم الأول يسمى فى الأنثروبولوجيا المعاصرة Sub-Culture, Mass-Culture, Group-Culture. والثانى National Culture ، والثالث Universal Human Culture.

(٢) التعليم أقرب إلى Education ، والتأديب أقرب إلى Training . وإذا كان التعليم هو Learning فان التأديب يكون هو التربية Education.

وقد يكون التعليم شفاهيا كما هو الحال فى الثقافة العربية الإسلامية قبل التدوين وقد يكون مدونا.

والتعليم والتأديب على مستوى المدن والأمم جميعا وليس على مستوى مدينة بعينها أو أمة خاصة مما يوحى بضرورة وجود نظام دولى، شرطى للعالم، كما هو الحال هذه الأيام بتهذيب وتأديب المدن والأمم التى تخرج على النظام الدولى الجديد كى تدخل بيت الطاعة.

والسؤال هو: كيف يتم الجمع بين الطبع والإرادة؟ بين التعليم والتأديب، بين الطوع والكره؟ الطبع فطرة لا تحتاج إلى تهذيب، والإرادة حرة فى حاجة إلى تعلم طبيعى. التأديب ضد الطبع والإرادة فى آن واحد.

والمعتاصون والمشاغبون هم المعاندون أى الملحدون والطاغون وكأن الفرق الهالكة فى علم الكلام مازالت حاضرة فى الذهن، ودعوة السلطان لاستئصال الخارجين عليه والمعارضين له.

والسؤال هو: هل أساليب الترغيب هى أساليب الترهيب والوعد المعروفة فى الدين؟ التعليم ممكن. أما التأديب بالقوة والقهر فهى أخلاق العبيد وأخلاق القوة والسيطرة. ولا عجب من الفارابى العقلانى المنطقى الاشراقى الفنان تبرير استعمال العنف لتأديب المتعلمين المتمردين المعتاصين بالإكراه. وهو ما يتفق مع تصوره للمتمردين فى المدينة الفاضلة وبترهم. فمن الأفضل بتر العضو الفاسد حتى يبرأ الجسد كله. وقد يكون ذلك تبريرا لما يسمى الآن غسيل المخ وإعلام الدولة والقهر والسجن والتعذيب.

ولماذا يؤدب العصاة على الأمور النظرية التى يربون عليها؟ وهل يمكن تغيير قناعات الناس؟ وهل هو مفيد حتى فى الأمور العملية؟ هل هناك سعادة بالإكراه؟[1]. ربما يعنى تأديب الأمة تجنيدها فكريا وتربيتها أخلاقيا ونهضتها ثقافيا كما هو الحال فى

(١) وهذا ما يحدث فى واقعنا الحالى من تأديب تاركى الصلاة بالعصا وإيقافهم عن العمل فى شبه الجزيرة العربية.

المجتمع الأيديولوجي أو في الأمة الإسلامية. ويكون ذلك بالإقناع وليس بالتأديب. وهل الأمة كالطفل والصبي والمدن للتأديب؟ وهل الأمة وحدة واحدة دون تفاوت طبقاتها وطوائفها؟ وهل العقاب جماعي أم فردي؟ هل الأمة جمع واحد، إصلاحية واحدة يسوقها الملك كما يشاء؟ وهل في المؤدب فضائل غير القهر والغلبة والتعذيب والقسوة والخطف وانتهاك حقوق الإنسان؟ وقد يؤدي ذلك إلى تبرير ما يفعل موظفوا النظام وأجهزة الاعلام وغسيل المخ.

ووسائل الإقناع أربعة: التأثير أي الخطابة، والإقناع أي الجدل، والإذعان أي السفسطة، والتخمين أي الشعر، والبرهان أي الحكمة دون حدود فاصلة بين منطق الظن. فالتعليم إما إقناعي انفعالي تمثيلي أو نظري برهاني، الأول للعامة والثاني للخاصة.

نتعلم الأشياء النظرية أولا بالطرق الاقناعية ثم التخييلية خاصة الأشياء التي لا يمكن أن تعرف إلا بمعلومات كثيرة وخاصة المبادئ القصوى. فالعامة في حاجة إلى مثالات لها وإقناعات بها. وتختلف أمة عن أمة ومدينة عن مدينة، وطائفة عن طائفة حتى يحصل للجميع الفضيلة الفكرية، وتحصل لهم الفضائل النظرية. الإقناع والتمثيل للعامة أولى فضائل العلم. وتختلف الصور طبقا للشعوب نظرا لتعدد الأذواق الفنية والأمثال الشعبية. البداية بالإقناع والتأثير ثم بعد ذلك الخيال. والغاية من الأقاويل الانفعالية الخلقية الإذعان والخشوع والتسليم. وهي وسائل أكثر قوة تهدف إلى مجرد الإقناع. ويتفرد الخيال بين الأمم والمدن والطوائف من أجل الإقناع بالفضائل الفكرية التي تحصل من الفضائل النظرية.

وقد أتت هذه القسمة في طرق البرهان لأن تفهيم الشيء إما بعقل ذاته أو تخيل مثاله، وأن إيقاع التصديق إما بالبرهان اليقيني أي التصور أو بالإقناع أي التخيل. وكل تعليم يلتئم بهذين الشيئين، تفهيم الشيء وإقامة معناه في النفس وإيقاع التصديق به. ويكون إما بالبرهان وفي هذا الحالة يكون العلم فلسفة أو بالتخييل وسماه القدماء ملكة، وإذا أخذت الفلسفة واستعملت فيها الطرق الاقناعية سميت الملكة الفلسفية الذائعة المشهورة.

والبترانية ملكة محاكية للفلسفة. وكلاهما يعطيان الغاية القصوى للإنسان وهى السعادة. الفلسفة تبرهن، والملكة تقنع. الفلسفة تعطى المبدأ الأول وذوات المبادئ الثوانى غير الجسمانية، المبادئ القصوى المعقولة. والملة تتخيلها بمثالات مأخوذة من المبادئ الجسمانية، وتحاكيها بنظائرها من المبادئ المرئية، وتحاكى أفعال القوى والمبادئ المرئية، وتحاكى الأفعال الالهية. كما تحاكى أفعال القوى والمبادئ الطبيعية بنظائرها من القوى والملكات والصناعات الإرادية اى تشخيص الطبيعة كما يفعل أفلاطون فى "طيماوس" تمثلا للوافد فى إطار الموروث.

والسؤال هو: هل الصناعة العملية تعلم بالإقناع والانفعال أم بالعقل كحرفة؟ وإذا كان التخيل عن طريق الشعر للعامة، والإقناع والتأثير عن طريق الخطابة لتعليم الصناعات فهل يمكن أن يؤدى ذلك إلى تعليم صناعة تقوم على علم نظرى دقيق؟ قد تعنى الصناعة العملية هنا فنون البلاغة والخطابة أى فنون القول. وقد تعنى الحاجة إلى الأساليب الاقناعية الانفعالية التمثيلية الحسية الأولى فى تعلم الأطفال الأمور التجريدية البسيطة مثل صناعة الحساب. والأقاويل الاقناعية هى فى النهاية من صناعة المنطق.

إلى هذا الحد بلغ الإعلاء من شأن الفلسفة اعتزازا بالفلسفة فى مجتمع دينى ناشئ يسيطر عليه الفقهاء والسلاطين والصوفية. وبدت الملة أقل منها لأن الملة تدرك بالمثالات وتحاكى النظائر. أما الفلسفة فتتصور المبادئ الأولى. محاكاة الأفعال الإلهية فى الملة وقوع فى التخييل وابتعاد عن البرهان. فالملة أقل من الفلسفة والفلسفة أعلى من الملة. ويستعمل الفارابى لفظ الملة وليس الدين للدلالة على أن الدين اجتماعى بالضرورة بعد أن يتحول إلى طبيعة أو بنية اجتماعية. فهو ليس دينا مجردا بل دينا اجتماعيا.

وليس التخييل أقل من النظر العقلى أو الإدراك الحسى بل يتجاوزهما لأنه يتطلب أولا معرفة الأمور الحسية وتصوراتها العقلية ثم تجاوزهما بالخيال. هل الخيال أقل من العقل، والنبى أقل من الفليسوف، والخيال أكثر قدرة على التصوير والادراك؟ لا توجد عند الفارابى صراحة نظرية فى النبوة والخيال كما هو الحال عند ابن سينا ولكنها

موجودة فى طرق الإقناع. وهو ما سماه ابن رشد بعد ذلك أنواع الأقاويل حتى عرف به دون مصادره.

وربما تحولت الفلسفة إلى نوع من الأرستقراطية اليونانية. لذلك يظل علم الكلام فلسفة الحرفيين، الخياط والغزال والنشار والنجار والحداد.

ويبدو أن التعليم المقصود شئ بين التعليم العام والتربية الوطنية والاعلام كما هو الحال فى هذه الأيام فى الخلط بين التربية والتعليم والثقافة والاعلام، والعلم والإرشاد القومي. وهى علوم أربعة: الأولى الفضيلة النظرية التى تحصل بها الموجودات المعقولة ببراهين يقينية، وهى أعلى العلوم، علوم الخاصة. والثانية حصول المعقولات بطريق إقناعي. وهى فى الحقيقة ليست علوما منفصلة كموضوعات بل هى أقرب إلى المناهج. والثالثة العلوم التى تحتوى على مثالات المعقولات مصدقة بالطرق الاقناعية وهى أيضا أقرب إلى المناهج منها إلى الموضوعات، الشعر بدلا من الخطابة. والرابعة العلوم المنتزعة من الثلاثة الأولى طبقا لعدد الأمم. وهى العلوم التى تأخذ بعين الاعتبار الثقافات الشعبية والوطنية، جدل العام والخاص. ونظرا لأن البرهان أفضل طرق الإقناع كانت الفلسفة أقدم العلوم وأعلاها رياسة، وبها تحصل السعادة القصوى. وقسمة العلوم إلى برهانيه أو إقناعية تخييلية إما ناتجة عن قسمة المجتمع إلى طبقتين عليا ودنيا، خاصة وعامة، رئيس ومرؤوس.

وتتحول الأخلاق السياسية إلى تربية اجتماعية عن طريق السلطة السياسية أو الدينية أو الفكرية فى التعليم والتأديب. تحصل الفضائل فى الطبع من ذوى النفوس القوية والطبائع العظيمة أى فى الأقلية الفاضلة. وإذا حصلت الفضيلة الأولى حصلت الفضائل الجزئية. فالأعم يتضمن الأخص.

فمن هم المؤدبون؟ هم قوم يفوض إليهم التأديب بما لهم من قدرة على الاستنباط ونصرة الحق ومعاندة الباطل وجودة التعليم لتحقيق غرض الرئيس. فالرئيس هو المهيمن من وراء الستار. فى كل واحد منهم فضيلة جزئية وفضيلة فكرية يتعقبها على جودة

استعمال الجيوش في الحروب حتى يتمكن له التأديب الداخلي والخارجي. وظيفة الجيش في الخارج ضد العدو وفي الداخل لاستتباب الأمن كما هو الحال في المجتمعات العسكرية الحالية، مجتمعات القهر والغلبة[1].

ومن ثم فالمعلمون هم الأئمة والملوك والحكماء وواضعوا النواميس وهم الأنبياء والرئيس الأول وهو الله. وفي غياب الأئمة والملوك يظهر الحكماء دون ذكرهم صراحة كمعلمين للأئمة والملوك. يعلمون جميع أوائل العلوم. ويتبعون في ذلك الطرق المنطقية كلها. ويرتقي الملوك في الرياسات الجزئية حتى يصلوا إلى رتبة الملوك. ولهم تعليم خاص عن باقي الصبية. فتعليم الخاصة مخالف لتعليم العامة، وعلوم الخاصة ليست علوم الجمهور. فالطبقية في العلم أيضا يعلمون أوائل العلوم ومقدما حتى يمكن بعد ذلك الاستنباط منها. وهي بلغة العصر المناهج وليست النظريات، كيف يكون العالم عالما، وليس بماذا يكون العالم عالما، العلم وليس المعلومات.

وقد تقوم الطوائف أي الأقليات بالتأديب. ويمكن استعمال أكثر من طائفة في التأديب أو تقسيم طائفة واحدة إلى أصغر أجزائها كما هو الحال في العشائر والبيوت وربما الأحياء والقرى والبلدات.

والسؤال هو: هل يعلم العلوم النظرية الأئمة والملوك والأئمة فقهاء والملوك سلاطين ؟ أليس هذا تقريبا للملك الامام والامام الملك ؟ وهل الامام أهل علم أم أهل قوة وتدبير؟ أحيانا يبدو الأمر سطحيا ساذجا، وتبدو الفضائل وكأنها ألاعيب حواة، وكأن البشر مجرد مادة سلبية يتم تدريبها وتصويرها كما يهوى الرؤساء[2].

ويتفاضل الناس، أهل الطبائع المتساوية في الرئاسة. من لديه قدرة في الاستنباط في جنس رئيس ما ليس له قدرة على استنباط ما في ذلك الجنس، وهو التفاضل الكلي

---

(١) وكما هو الحال في العالم العربي ودول أفريقيا وأمريكا اللاتينية وبعض دول آسيا.

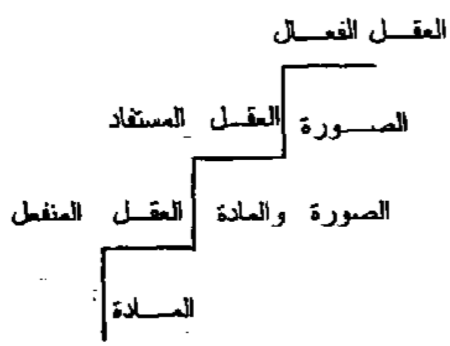
(٢) الفارابي: السياسات ص ٥٠-٥٤.

والجزئى. ومن لديه قدرة على استنباط أشياء أكثر له الرئاسة على من له قدرة على استنباط أشياء أقل. ومن له القدرة على جودة الإرشاد والتعليم رئيس على من ليس له قوة على ذلك. ومن يتأدبون بأفضل ما فى ذلك الجنس رؤساء على من تأدبوا بأخس ما فى ذلك الجنس. والفائق بالطبع فى جنس وتأدب بكل ما أعد له بالطبع رئيس على من لم يكن فى ذلك الجنس فائق بالطبع سواء تأدب أو لم يتأدب أو تأدب بشىء يسير. والرئيس لديه قدرة على الاستنباط من تلقاء نفسه وعلى أن ينهض غيره نحو شئ. فلابد من باعث على التعليم من خارج ومنهض. ولابد لمن يعرفهم بذلك.

ويتتابع الرؤساء، الرئيس الأول ثم الرئيس الثانى كما هو الحال فى العقول العشرة. والرئيس الأول لا يرأسه إنسان. حصلت له العلوم والمعارف بالفعل ولا يحتاج إلى إرشاد أو تعليم من آخر ولا إلى إدارك الجزئيات والعمليات. ويكون ذلك فى أهل الطبائع العظيمة الفائقة بعد اتصالها بالعقل الفعال. الرئيس الأول هو العقل الذى يتدرج من العقل المنفعل إلى العقل المستفاد إلى العقل الفعال، من المادة إلى المادة والصورة إلى الصورة المحضة(١). وقد تكون الرئاسة فى جنس مثل الفلاحة والتجارة والطب أو بالإضافة إلى جميع الأجناس الإنسانية. حينئذ يكون الرئيس هو الملك أو الأمام أو النبى أو الفيلسوف.

ومن خلال نظرية المعلم يتم الانتقال من الأخلاق إلى السياسة. وهو انتقال معرفى فبعد. أن كان الإنسان فى حاجة إلى التعاون أصبح فى حاجة إلى التعليم. مهمة العلم

---

(١)


ترويض المتعلم بإرادة المعلم والحاجة إليه إلى أن تُراضى الفطر بالإرادة أى إلى أن يتم اكتساب التعليم، ويصبح طبيعة أو فطرة ثانية [١].

والفطرة العظيمة الفائقة فى الجنس دون ترويض أو تأديب قد تبطل قوتها على طول الزمان. فالتأديب ضرورى. وفلسفة التربية ضرورية لكل الفطر المحتاجة وغير المحتاجة. ويتفاضل الناس بالطبع فى أجزاء الجنس. فالمعدون بالطبع إلى الجنس الأخس أقل من المعدين بالطبع للجزء الأشرف. كما يتفاضل الناس حسب الاستعداد، نقصه وكماله. ويكون التأديب بالأشياء التى هم معدون نحوها. إذا كان التأديب بالأشياء الخسيسة يخرج الاستنباط فى الخسائس من جنسها. ويتفاضل المتأدبون بالتساوى فى تفاضلهم فى الاستنباط. ومن تأدب من ذوى الطبائع الناقصة فى جنس ما أفضل ممن لم يتأدب بشىء من أهل الطبائع الفائقة.

نظرية التعليم ضد نظرية التعلم الذاتى أو التعلم الطبيعى[٢]. توحى بالتبعية والوصاية والقهر وبمصطلحات الشيعة فى الوحى ومذهبهم، مذهب أهل التعليم. وقد انتشر فى عصر الفارابى وظهر عند السجستانى وفى رسائل إخوان الصفا.

والغاية من التعليم نيل السعادة. فإذا كانت السعادة القصوى مقصود الإنسان فعليه معرفتها. والنظر سابق على العمل حتى يستطيع أن يقوم بالأشياء التى بها ينال السعادة. بل يحتاج إلى معلم ومرشد. البعض يحتاج إلى إرشاد يسير، والبعض الآخر إلى إرشاد كبير. وليس كل إنسان قادرا على التعليم وإرشاد غيره. هناك من هو قادر على تلقى الإرشاد وهو ليس رئيسا أصلا بل مرؤوسا. علاقة المعلم بالتعلم إذن علاقة الرئيس بالمرؤوس وليست علاقة الند للند بين طرفين متكافئتين، يتحاوران ويتجادلان، بل طرف يعطى وطرف يأخذ كما هو الحال فى مناهج التلقين.

---

(١) وهذا ما جعله لسنج دور الوحى فى تربية الجنس البشرى.

(٢) وهو الـ Autodidacte المعروف عند روسو وتولستوى.

وفى غياب السعادة فى المدينة تظهر الهيئات الرديئة من هيئات النفس. وهذا تحديد للشقاء بنفى الضد، غياب السعادة. وتظل السعادة هى أساس السعادة والشقاء على حد سواء. وهو نوع من التفاؤل بإثبات الخير وأن الشر طارئ عليه، خير فى حالة الغياب. ويتم بلوغ السعادة بزوال الشر عن المدن والأمم. فلا يوجد تحديد للشر إلا بنفى الخير مما يدل على تفاؤل فى الفكر. وإذا كان الخير نوعين، طبيعى وإرادى فان الشر كذلك نوعان، غياب الطبيعة وغياب الإرادة. والشقاء والردية فى النفس، مرض وهمى مثل مرض الأبدان. الأشقياء يستلذون المر ويتأذون بالحلو. قد لا يشعر مرضى النفوس بمرضهم ولا يصغون إلى قول مرشد أو معلم أو مقوم فتبقى نفوسهم هيولانية[١].

٢- **الدين والبدن والكون.** ويتم التحول من الاجتماع إلى السياسة عن طريق تحليل الدين فى المجتمع ومقابلة المراتب الإلهية بالطبقات الاجتماعية، ثم تقابل البدن والمجتمع، علم الطب والعلم المدنى، وأخيرا تقابل المجتمع والكون، والتحول من السياسة المدنية إلى السياسة الكونية، ومن العلم المدنى إلى علم الوجود. وهى نفس البيئة الثقافية التى خرجت منها رسائل إخوان الصفا.

أ- **السياسة الدينية والاجتماعية.** وتظهر السياسة الدينية عند إخوان الصفا فى أجناس العلوم المنطقية والطبيعية والإلهية ضمن العلوم الإلهية. كما تدخل فى الصنائع العملية والغرض منها. تشمل العلوم الإلهية، الله، الروحانيات أى الملائكة والنفسانيات والسياسة والمعاد، لا فرق بين الدنيا والآخرة. وتقابلها السياسات النبوية والملوكية والعامية والخاصية والذاتية. السياسة النبوية لمعرفة كيفية وضع النواميس المرضية والسنن الزكية بالأقاويل الفصيحة ومداواة النفوس وحفظها من الديانات الفاسدة والأفعال الجائرة. وهو دور الأنبياء. والسياسة الملوكية معرفة حفظ الشريعة وأخبار السنة بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، وإقامة الحدود وتنفيذ الأحكام، ورد المظالم، وقمع الأعداء، وكف الأشرار، ونصرة الأخيار. وهو دور الخلفاء والأئمة والسياسة العامية

---

(١) السابق ص ٥٩.

رياسة الأمراء على المدن والبلدان ورياسة الدهاقين على القرى، ورياسة القادة على الجيوش، وطبقات المرؤوسين وحالاتهم وأنسابهم وصفاتهم ومذاهبهم وأخلاقهم ومراتبهم وأمورهم وجمعهم وأنصافهم وتوظيفهم. وهو دور الرؤساء والسياسة الخاصية تدبير المنزل والمعيشة والخدم والغلمان والأولاد والمماليك والأقرباء والقسمة والجيران والصحة والاخوان، وهو دور الأسرة. وأخيرا السياسة الذاتية وهى معرفة الإنسان نفسه وأخلاقه وأفعاله وأقاويله وأحواله، غضبا أم رضا، وهو دور الفرد(١). وبالرغم من التقابل بين العلوم الإلهية والسياسات النبوية إلا أن هذه السياسات تتناول السياسة والاقتصاد والأقاويل الفصيحة أى الأدب وإصلاح الواقع والنفس أى التغير الاجتماعى، والثواب والعقاب أى الأخلاق والقانون(٢). ويمكن اختصار السياسات إلى ناموسية، وملكوتية خاصة وعامة، وفلسفية.

والغرض من السلطة السياسية ضرورة تنفيذ الشريعة أى أوامر الدين. ولولا خوف الناس من السلطان لما طبقت الشريعة. وهل الغرض من تطبيق الشريعة رعاية مصالح الناس أم لزوم الخوف من السلطان؟ السياسة مثل الأمانة ضرورية والرياسة فضيلة والكبر رذيلة(٣). وإذا كانت السياسة رياسة والرياسة سياسة فأين الشعب والمؤسسات؟

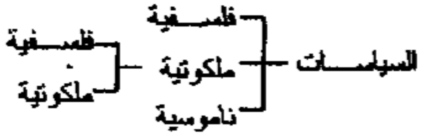
---

(١) الرسائل: رسالة فى الصنائع العملية والغرض منها جـ١/٧-٢٥٨-٢٥٧، فصل فى أجناس العلوم ص٢٦٩-٢٧٢، فصل فى العلوم الإلهية ص ٢٧٢-٢٧٥، فصل فى الغرض من الملك جـ١/٨/٢٩٢.

(٢)



(٣) الرسائل جـ ١/٩/٣٣٧.



وللنفس الملكية القدسية شهوة القرب إلى ربها وقبول الفيض منه. وتتفق النفس الناطقة مع العاقلة الحكمية فى العلوم والمعارف إلا أن الأولى عمل وصناعة والثانية وحى وإلهام. ويضع الاخوان الوحى مع التكهن والقيامة والفراسة والإلهام والمناجات والإنذار بالكائنات بعلم النجوم والزجر وهو ما حرمه القرآن. وهناك فروق فردية بين النفوس وسياساتها. وللنفس الحكمية شهوة العلوم والمعارف، والذهن الصافى والفهم الجيد، وسرعة الخاطر وقوة التخيل وجودة التصور، والفكر والرؤية والتأمل والاعتبار، والنظر والاستبصار، والحفظ والتذكار، ومعرفة الروايات والأخبار، ووضع القياسات واستخراج النتائج بالمقدمات، والتكهن والقيافة والفراسة، وقبول الوحى والإلهام، ورؤية المنامات والإنذار بالكائنات بعلم النجوم والزجر(١).

والسياسة مهنة مثل الصنائع والعلوم، والتصرف والتجارة والبطالة والحكمة. والمهن سبع من أعلاها إلى أدناها: الأولى الحكم والمعارف لأهل العلم والدين والمستنبطين للناموس. والثانية الملك والسلطان والأجناد وأرباب السياسات. وهم طائفتان: الخلفاء فى الملك والرياسة فى أمور الدنيا والتدبير والسياسة وحفظ ظاهر أحكام الناموس على أهله، والخلفاء فى أسرار أحكام الناموس، الأئمة المهديون والخلفاء الراشدون. والثالثة العلوم والآداب أصحاب البنايات والعمارات والأملاك لا فرق بين العلوم الهندسية التطبيقية والعلوم البلاغية. والرابعة العمل والتصرف للمتصرفين والخدامين والمتعيشين يوما بيوم، عمالة الأجر اليومى. والخامسة التجارة والبيع والشراء لأرباب التجارة والمعاملات والأموال. والسادسة الصنائع والحرف لأرباب الصنائع والحرف والأعمال. والسابعة البطالة والفراغ للزمن والعاطل وكأن البطالة حرفة، والصدقة أجر.

والإنسان خليفة الله فى الأرض لتعميرها وسياستها تشبها بالله وريادة لعالم ما تحت القمر. فينال بذلك الخلود ويتحول إلى ملاك. والسياسات ضمن العلوم مثل الآداب والرياضيات والمعارف. وأنواع النفوس خمسة: نباتية شهوانية، وحيوانية غضبية،

---

(١) السابق ص ٣١٦/٩/١.

وإنسانية ناطقة، وعاقلة حكمية، وناموسية ملكية. والشهوات الحيوانية ثلاث: حسية مثل الجماع وغضبية مثل الانتقام ورياسية مثل الرياسة. فلا تتم السياسة إلا برياسة. الرياسة صلاح الموجودات وبقائها على أفضل الحالات وأكمل الغايات. ويتم دفع المضار بالمكر والحيلة أو بالتحرز والتحصن أو بالهرب والفرار أو بالقهر والغلبة(1).

ويقسم الاخوان المجتمع إلى أربع طبقات لا فرق فى ذلك بين مجتمع الدنيا ومجتمع الآخرة، بين الناس والملائكة، بين الأرض والسماء، بين البشر والكون. فهى عالم واحد. الأولى المرتبة العليا للملائكة. يشاهدون الخلق عيانا ويقفون على أحوال الآخرة وهم فى سن الخمسين. والثانية الملوك ذوو السلاطين وهم الفضلاء الكرام وهم فى سن الأربعين. والثالثة الرؤساء ذوو السياسات، وهم الأخيار الفضلاء فى سن الثلاثين. والرابعة ذوو الصنائع الأبرار الرحماء فى سن الخامسة عشرة! وعبادة الله ليست بالشعائر وحدها بل بعمارة الأرض، وتحقيق منافع الإنسان والحيوان وإصلاح أمر الدنيا. وكل شئ جميل وفاضل بالنسبة للملوك والرؤساء مثل الموسيقى التى يغنى بها فى مجالهم. والمِلك والملاك والمُلك والملِك من نفس الاشتقاق. فتصور الله ملكا ينتهى إلى جعل الملك إلها. ويظل السؤال: هل الإله الملك هو الأساس والملك الإله هو الفرع أم أن الملك الإله هو الأساس والإله الملك هو الفرع؟ هل يتصور الله ملكا بناء على تصور الملك إلها أم يتصور الملك إلها بناء على تصور الله ملكا ؟ هل الدين أصل والسياسة فرع استنباطا أم السياسة أصل والدين فرع استقراءً ؟ وبلغة الشيعة أيهما مثل وأيهما ممثول،

---

(1)

- أنواع النفوس
  - ناموسية (ملكية)
  - عاقلة (حكمة)
  - إنسانية (ناطقة)
  - حيوانية (غضبية)
  - نباتية (شهوانية)
- الشهوات الحيوانية
  - الرياسة (رئاسية)
  - الانتقام (غضبية)
  - الجماع (حسية)
- دفع المضار
  - بالقهر والغلبة
  - بالهرب والفرار
  - بالتحرز والتحصين
  - بالمكر والحيلة

فى بيان الأخلاق وأسباب اختلافها وأنواع عللها. ونكت من آداب الأنبياء وزبد من أخلاق الحكماء، الرسائل جـ١/٩/٢٩٦-٣٨٩.

الدين أم السياسة؟ وهو نفس السؤال للفارابى فى آراء أهل المدينة الفاضلة[1].

والناس على ثمان طبقات اجتماعية من الأعلى إلى الأدنى: خلفاء أسرار أحكام الناموس وهم الأئمة المهديون والخلفاء الراشدين، وخلفاء الملك والرياسة فى أمور الدنيا والتدبير والسياسة، والزهاد والعبادة وأنصار واضع الناموس وغزاة أعدائه، والمفسرون لألفاظ التنزيل والفقهاء والقضاة، وأصحاب الأخبار وحملة الأحاديث، وأخيرا القراء والحفظة[2].

ب- السياسة البدنية. وتقاس المدينة والمنزل على البدن عند الفارابى. فالبدن هو الأصل والمدينة والمنزل هى الفرع. البدن مؤتلف من أجزاء مختلفة محدودة العدد، بعضها أفضل وأحسن من بعض، متجاورة مرتبة. الكل منها فعل، وكلها تجتمع بالتعاون حتى يتحقق غرض البدن. كذلك يتألف المنزل والمدينة من أجزاء مختلفة محددة العدد بعضها أحسن من بعض وبعضها أفضل من بعض، متجاورة مرتبة. ويجتمع من الكل التعاون على تحقيق الغرض. المنزل جزء من المدينة. وتتكون المدينة من منازل تتعاون على الكمال. غرض المدينة قياسا على البدن. البطن والرأس والصدر والظهر واليدان والرجال منازل كالمدينة.

---

(١) السابق ص٢/٥/١٢٥/١٢٧/٢١٨.

(٢) السابق ص٢/٧/١٥٢-١٥٣.



وكما يعالج الطبيب كل عضو قياسا على جملة البدن والأعضاء المجاورة كذلك، يدبر مدبر المدينة كل جزء بالقياس إلى جملة المدينة دون إضرار بالكل. وكما يعالج الطبيب العضو بحيث لا يضر بسائر الأعضاء كذلك يفعل رئيس المدينة. وإذا خشى الطبيب على البدن من فساد عضو فانه يبتر، كذلك رئيس المدينة يقطع الأعضاء الفاسدة حفاظا على صلاح الكل. ومع ذلك فان عدم الاضرار بالغير شرط الاستنباط فى الطب والمدينة. قد يستطيع الإنسان استنباط المتوسط فى الأفعال والأخلاق بمفرده مثل استنباطه للأغذية بمفرده. فالاستنباط فى كلا الفعلين الطبى والمدنى واحد. ومع ذلك يجب الاحتراس فيه من الأضرار بسائر البدن وإلا كان طبا فاسدا، وكانت صناعة المدينة فاسدة.

وتؤدى الأفعال المتوسطة المقدرة بالقياس إلى السعادة فى كلتا الحالتين. فكما أن الصحة هدف الطبيب من العلاج فان السعادة هدف المدنى. السعادة للمدينة مثل الصحة للبدن. وهناك توازى بين مرضى الأجسام ومرضى النفوس(١).

ويتضمن هذا التحليل تصورا سكونيا للبدن والمجتمع. فالأجزاء مترتبة متجاورة مع أن الأجزاء فى حركة عضوية متآزرة. كما يغلب عليه تصور المركز والمحيط أو القمة والقاعدة لفهم وظائف البدن وطبقات المجتمع. فأعضاء البدن تتعاون فيما بينها فى الفضل والخسة مع أنها كلها متساوية فى أداء الوظائف. مازال التصور الرأسى مسيطرا، الأعلى والأدنى. ولو اختل عضو خسيس فى وظيفة لاختلت وظائف الأعضاء الفاضلة. ومن ثم فهو فكر يعبر عن اقتضاء ومطلب، ما يجب وما ينبغى بالرغم من قياس الفرع وهو المدينة على الأصل وهو الطب. ويبرر الفارابى قطع اليد كما يبرر النفى والتغريب والاستبعاد والتشريد والعزل والسجن والقتل حتى يصح البدن كله والمجتمع كله.

وعلم الطب مثل العلم المدنى، علم استنباطى يقوم على التحليل العقلى واستنباط حد المتوسط والاعتدال فى الأفعال البدنية والمدينة وكأننا فى قياس منطقى شرطه

---

(١) الفارابى: فصول المدنى ص ٤١-٤٤/٤٧.

الاستغراق. المدينة الفاضلة تصور معيارى للمجتمع مثل الرئاسة الفاضلة التى يصح المجتمع بسببها دون أن يدخلها شئ من السياسات الجاهلة. فهى كلها أمراض تعرض للمدن الفاضلة ومن ثم يشبه العلم المدنى علم الطب فى حفظ الصحة وحماية البدن من التعرض لشئ من الأمراض. والعلم المدنى علم علاجى، والرئاسة علاجية. والمدينة الفاضلة المجتمع الصحيح، والمدينة الجاهلة المجتمع المريض. الطب علم مدنى، والعلم المدنى طب. كلاهما لعلاج البدن، بدن الفرد أم بدن المجتمع. هناك إذن تطابق أو توازى بين الطب والسياسة، بين عمل الطبيب وعمل الرئيس.

يعلم الطبيب أن الأضداد تقاوم بالأضداد. تقاوم الحرارة بالبرودة، وكل منهما أعم من الآخر. أعمها الأضداد التى تقاوم بالأضداد وأخصها الحمى الصفراوية التى تقاوم بماء الشعير أو التمرهندى. وأوسطها الحرارة التى تقاوم بالبرودة. وإذا ظهرت الأضداد فى الطب فلماذا لا تظهر فى المجتمع الذى يقوم على الانسجام والوئام والنظام الهرمى الأبدى الذى لا تصدع فيه ولا انشقاق؟ لا فرق بين جدل الطبيعة وجدل المجتمع، فمنطق الأضداد واحد. ولا يعالج الطبيب الأشخاص فردا فردا بل بناء على الكليات. والكليات كيفيات تحتاج إلى كميات وهو الدواء. العلم كيفى قبل أن يكون كميا[1].

ويحتاج الطبيب إلى قوتين: القدرة على معرفة الكليات وهى قوانين العلم، والقدرة على معرفة الجزئيات، شخصا شخصاً. وكما يستخرج الطبيب ويستنبط المتوسط والمعقول فى الأغذية والأدوية فى صناعة الطب فكذلك مدبر المدن أو الملك يستخرج ويستنبط المتوسط المعتدل فى الأخلاق والأفعال. وهى الصناعة المدنية والمهنة الملكية. مهنة الملك مثل مهنة الطبيب. الملك بالمهنة الملكية وبصناعة تدبير المدن اشتهاره بها، فى وقت وفى أى وقت وجود آلاتها وقومها وطاعتها. وكذلك الطبيب يكون طبيبا بالمهنة سواء عرفه الناس وله آلات ووجود قوم ينفذون إليه ومرضى يأتون أم لا. الملك بالمهنة والقدرة على الصناعة، تسلط أم له يتسلط سواء كان كريما أم غنيا أم فقيرا. الملك ملك

(١) الفارابى: الملة ص ٥٦-٥٨/٦٥، الفصول ص ٣٩.

بالطبيعة، ملك فى ذاته سواء كان متسلطا أو ممدوحا أو ملكا مجردا. ويشترط البعض الطاعة فى المدينة أو اليسار أو التسلط بالقهر والإذلال والترهيب والتخويف. والفارابى لا يشترط ذلك لأنها تابعة للجهة وليست شرطا لها(١).

صلة الملك بالمدينة مثل صلة النفس بالبدن. وكما أن كمال البدن فى النفس فان كمال المدينة فى الملك. وكلاهما كالربان فى السفينة. البدن والمجتمع يخضعان لنفس البنية هى الرئاسة أو السلطة. والتشبيه ليس فقط فى الإلهيات بل فى الإنسانيات. كلاهما رئيس ومرؤوس، مخدوم وخادم، غاية ووسيلة. الاختلاف فقط فى اشتراك الاسم. السياسة واحدة للبدن والمجتمع(٢).

والسؤال هو: هل هناك ملك فى ذاته دون شعب أو إله دون عالم؟ هل الملك الذى لا يطاع يكون ملكا؟ كيف يحكم الملك بلا آلات أى مؤسسات ووزراء؟ وكيف يكون ملكا فى كل الأوقات مدى الحياة كما يحدث هذه الأيام؟ أليست هذه صفات الله دون أفعاله؟ وهل هناك طبيب بلا مرضى وبلا آلات؟ إلى هذا الحد بلغ استغناء الرئيس عن المرؤوس مع أنهما متضايفان مثل الأب والابن، والزوج والزوجة، والكبير والصغير، والغنى والفقير.

يحتاج طبيب الأبدان إلى معرفة البدن، كل واحد من أجزائه وأمراضه وأعراضه وكمها ووجه إزالتها، وهيئات البدن التى بها يصح وتكمل الأجزاء. كذلك يعالج المدنى والملك الأنفس، ويعرف أسرار النفس وأجزائها، نقائصها وأرذالها، عوارضها وكمها، وهيئاتها التى تتم بها الخيرات وكمها، ووجه إزالة الرذائل عن البدن، ووسائل حفظها فى نفوس المدنيين. وكما يعرف الطبيب من أمر البدن ما يلزم فى الصناعة يعرف من أمر النفس مقدار ما يلزم فى الصناعة.

فإذا كانت صحة البدن هى اعتدال المزاج، والمرض الانحراف عن الاعتدال كذلك أيضا صحة المدينة فى اعتدال أخلاق أهلها. ومرضها هو التفاوت. وإذا كان الطبيب هو

---

(١) الفارابى: فصول ص ٤٩-٥٠.

(٢) ابن سينا: أحوال النفس ص ٥١-٥٢/٩٥/١٢٥-١٢٦/١٤٠.

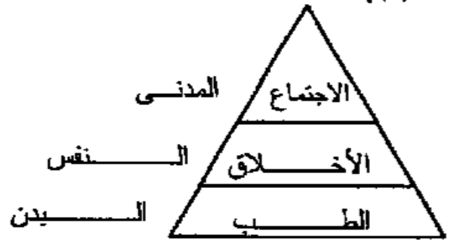
الذى يرد الاعتدال إلى المدينة يشترك الطبيب والمدنى فى الفعل، ويختلفان فى الموضوع. الأول البدن، والثانى النفس أى المجتمع. ولما كانت النفس أشرف من البدن فان المدنى أشرف من الطبيب. موضوع الصحة فى الحالتين هو الاعتدال. والمرض هو التطرف.

وإذا كان الطبيب هو معالج الأبدان فالإنسان المدنى هو معالج الأنفس وهو الملك. الهدف من علاج الطبيب للأبدان جعلها مهيئة لأن تفعل به النفس خيرات أو سيئات، مجرد استعداد دون تدخل فى الخيرات أو السيئات، مجرد إعداد للآلة سواء كان للحسن أو للقبح. ثم يأتى المدنى بالصناعة المدنية، والملك بصناعة الملك بما ينبغى أن يفعل وفيم ينبغى مثل رئيس البناءين بالنسبة للبنائين. الأول علمى والثانى أخلاقى. الأول ما هو كائن. والثانى ما ينبغى أن يكون[1].

واضح أن الطب علم كمى تشخيصى تشرعى وظيفى. فإذا كان علم الطب هو علم الأبدان فان العلم المدنى هو علم النفوس أى أنه علم الأخلاق أو علم النفس الاجتماعى. فالمدنى يشمل النفس والأخلاقى والاجتماعى. الطب هو الأصل والمدنى هو الفرع فى القياس التمثيلى. والسؤال هو: هل الصحة اعتدال والمرض تطرف؟ إذا كان ذلك صحيحا فى الطب فهل التطرف الاجتماعى مرض؟ وماذا عن الثورات الاجتماعية التى قد يحكم عليها بأنها تطرف؟ هل كان الفارابى طبيبا وهو يتحدث عن الطب ويأخذه كمقياس للتشبيه؟ لقد رد على جالينوس دفاعا عن أرسطو ولكن فى إطار الفلسفة وليس فى إطار الطب. هل الطب ثقافة شعبية عامة، الأصل الذى تحتكم إليه السياسة والعلم المدني؟ هل لذلك مصادر موروثة فى بعض الأحاديث التى تشبه المجتمع بالبدن وعلاج المجتمع بعلاج الأبدان؟

---

(١) الفارابى: فصول ص ٢٤ – ٢٦.



والمدينة الفاضلة مثل البدن التام الصحيح. وكما تتكاتف أعضاء البدن على سلامة الجسد كذلك الحال في المدينة. وكما تتفاضل أعضاء البدن بالفطرة والقوى وبها عضو رئيسى هو القلب كذلك الحال في المدينة. وكما تتفاوت أعضاء البدن في مراتبها طبقا لقربها أو بعدها من الرئيس كذلك الآخر في المدينة. وكما أن كل واحد فيها بالطبع قوة يفعل بها بالطبع غرض الرئيس كذلك الأمر في المدينة. وهناك أعضاء أخرى تفعل حسب أغراضه وليس بينها وبين الرئيس واسطة تكون في الرتبة الثانية حتى تصل إلى أعضاء تخدم ولا تروس أصلا طبقا لنظرية الفيض، الرئيس الذى لا يكون مرؤوسا لآخر من أعلى، والمرؤوس الذى لا يكون رئيسا لأحد من أسفل. كذلك الأمر في المدينة التي تتفاوت أجزاؤها بالفطرة وتتفاضل بالهيئة بها رئيس وآخرون يقتربون منه. وفى كل واحد هيئة وملكة يقضى بها غرض الرئيس وهم أولى المراتب الأولى. ودونهم من يحقق أغراضهم. وهؤلاء هم المرتبة الثانية إلى أن تنتهى إلى رتبة يخدمون ولا يخدمون، وهم أدنى المراتب.

الفرق بين البدن والمدينة هو أن أعضاء البدن طبيعية، وهيئات وملكات المدينة وإن كانت طبيعية إلا أنها إرادية. البدن ميدان الضرورة، والمدينة ميدان الحرية[1]. أجزاء المدينة مفطورة بالطبع بفطريات متفاضلة، يصلح بها إنسان لا شأن لشئ دون شئ ولكن ليس بناء على أجزاء المدينة الفطرية بل بالملكات الإرادية مثل الصناعات.

وكما أن أعضاء البدن التي تقترب من العضو الرئيس تقوم بأفعالها الطبيعية حسب غرض الرئيس الأول بالطبع بما هو شرف، وما دونها يقوم بأفعال أقل شرفا إلى أن ينتهى إلى الأعضاء التي تقوم بالأفعال الأخس كذلك الأجزاء التي تقترب في الرياسة من رئيس المدينة تقوم بالأفعال الإرادية بما هو أشرف، ومن دونهم بما هو أقل شرفا إلى أن ينتهى إلى الأجزاء التي تقوم بأخس الأفعال. وخسة الأفعال قد تكون خسة موضوعاتها أو عنايتها أو سهولتها. وربما يكون القيام الأفعال الطبيعية بحسب غرض

---

(١) وهذا هو موقف اسبينوزا وكانط.

الرئيس تناقضا وخلطا بين مستوى الطبيعة ومستوى الغائية. والغاية فى الطبيعة هى الوظيفة. أما الغرض أو القصد فلا يكون إلا إنسانيا. كما أنه لا توجد وظائف أشرف ووظائف أخس سواء فى البدن أم فى المجتمع لعنائها أو لسهولتها. ولا فرق بين رئيس المدينة وزبالها فى أداء الواجب إن لم يكن الزبال هو المحافظ على صحة الرئيس من الأوبئة والأمراض.

ومع ذلك هناك فرق واضح بين الرئيس والمدينة فى القياس. فإذا كان كل شئ فى البدن يحدث بالطبع فمن الداخل أما فى المدينة فمن الخارج أى غرض الرئيس إلا إذا كان الرئيس فى قلب المدينة داخل كل مواطن مثل الله.

فإذا كان للبدن والمدينة نفس النشأة والتكوين ابتداء من القلب والرئيس فهل يتكون الجسد ابتداء من القلب أى النطفة أو من الدماغ؟ وهل يتكون المجتمع من الرئيس أم من المرؤوسين، والرئاسة عقد وبيعة واختيار؟ وهل يجوز التشبيه بين عالمى الضرورة والاختيار، وقياس المجتمع على البدن؟

وتدخل العبارات الإنشائية مثل أتم وأكمل وأفضل وأشرف فى وصف الطبيعة والمجتمع. فالعضو الرئيسى هو بالطبع أكمل الأعضاء وأتمها فى نفسه. وأفضل الأعضاء التى تشاركه. ودونه أعضاء أخرى رئيسية لما دونها ولكن رياستها دون رياسة الأول وتحته. وكذلك رئيس المدينة أكمل أجزائها فيما يخص وأفضل كل من شارك فيه غيره. ودونه مرؤوسون، ويرأسون آخرين. وهو حكم مطلق عام لا استثناء فيه، حكم مبدأ وليس وصفا لواقع. كما يتضح من تحليل العبارات أفعال "ينبغى" و"يجب" أى أن التحليل لما ينبغى أن يكون وليس لما هو كائن. فكما أن القلب يتكون أولا ثم يصبح هو السبب فى تكوين أعضاء البدن والسبب فى حصول قواها وترتيب مراتبها إذا اختل عضو منها كان هو المزيل لهذا الاختلال كذلك رئيس المدينة "ينبغى" أن يكون هو أولا ثم يصبح هو السبب فى حصول أجزاء المدينة والملكات الإرادية وترتيبها، وان اختل فهو المسؤول عما يزيل اختلاله.

وربما يكون هذا التحليل كله تنظيرا غير مباشر لحديث مشهور يقوم على نفس القياس وتأويلا له عن طريق تحليل التجربة البشرية "كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته"، أو "المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضا".

جـ- **السياسة الكونية.** ولما كان البدن أحد مراتب الفيض يدخل علم الطب كأحد موضوعات العلم المدنى فى نظرية الفيض بعد الانتهاء من النزول من المراتب السماوية حتى النفس، ومن النفس إلى البدن قبل الدخول فى عالم الأسطقسات. قبل المدينة الفيض هو الأساس، والبدن مجرد مثال.

موضوع العلم المدنى إذن هو الفيض وتراتب الموجودات. فلا فرق بين العلم المدنى والعلم الإلهى. كلاهما علم واحد وموضوع واحد سواء فى الإلهيات أو فى المدنيات. وأحيانا يظهر الفيض بعد العلم المدنى (الملة) وليس قبله (الآراء)، وكأن العلم المدنى هو الأساس والإلهيات هى الفرع. فى هذه الحالة يدخل علم النفس وعلم الطب ثم العلم المدنى نزولا فى نظرية الفيض كأحد مراتب الوجود فى العلم المدنى من جديد. وبالتالى يتناول العلم المدنى مراتب الوجود بمقاييس ثلاثة: الخدمة، والرياسة، والتوسط، ومعرفة المراتب كما وكيفا، ومعرفة درجات الكمال لكل منها، وارتقاء كل منها إلى الأخرى حتى الكمال المطلق والرياسة العليا. وتتحول الكثرة إلى وحدة حتى الوجود الواحد فى العدد والرئاسة والفضيلة والكمال. هذا الواحد يدبر كل ما دونه ويرأسه. بداية الفيض بالرئاسة التى ليست لها رياسة تخدمها. والنهاية بالرياسة الخادمة التى ليس لها مرؤوس ترأسه، مرة صعود إلى الكمال ومرة نزولا إلى النقص، مرة تصفية للنفس، ومرة فيضا عليها، فى قسمة الوجود بين الواجب المطلق والسالب المطلق، من الوحدة إلى الكثرة نزولا، ومن الكثرة إلى الوحدة صعودا. الناس بالله صعودا واقتفاء آثاره فى تدبير العالم صعودا. الله قوة، غاية قصوى، الخير الأقصى. والسعادة فى الدنيا والآخرة، والآخرة خير وأبقى. الآخرة غاية الدنيا، والدنيا وسيلة لها. وتنتهى "الملة" وكأنها رسالة فى التصوف مثل آخر "الاشارات والتنبيهات" لابن سينا(١).

---

(١) الفارابى: الملة ص ٦١-٦٦.

ويتحول التشابه بين البدن والمدينة إلى تشابه بينهما وبين الوجود ذاته. فالقياس واحد. ويتم الانتقال من البدن إلى المدينة إلى الوجود دون أى إحساس بالمستويات. التصور واحد، والرؤية واحدة وان اختلف مستوى التطبيق وميدان التحقق. السبب الأول فى الموجودات مثل رئيس المدينة الفاضلة أو ملكها. ثم تأتى بعده الموجودات الثوانى البرية عن المادة، العقل أو النفس، ودونها الأجسام السماوية، ودونها الأجسام الهيولانية. وكلها تحذو السبب الأول وتتبعه. ويفعل ذلك كل موجود حسب قوته. كل يقتفى أثر غيره طبقا لمرتبته. الأحسن يتبع ما هو أعلى منه إلى أن ينتهى إلى الأول الذى تنتهى إليه كل الموجودات. وتنتقل الموجودات من أدنى إلى أعلى. حركتها اقتفاؤها لغرضها. كذلك ينبغى أن تكون المدينة الفاضلة احتذاء أجزائها مقصد رئيسها الأول، والقياس على الموجودات هو مجرد عود للتذكير بأول آراء أهل المدينة الفاضلة عودا على بدأ مما يدل على أن الوجود هو الأصل، وأن المدينة والبدن فرعان له، وأن المستويات الثلاثة تحكمها نظرية الفيض، مرة فى الوجود، ومرة فى البدن، ومرة فى المدينة[1].

وقد لاحظ إخوان الصفا من قبل هذا التقابل بين الكون والمدينة على نحو أسطورى من خلال الفلك وعالم الجن الذى يربط بين عالم الإنسان والعالم الطبيعى. ففى الرسالة الثانية عن "الحيوان" من القسم الثانى "الجسمانيات والطبيعيات" تطيع الجن رؤساءها وملوكها لأبراز التقابل بين الجن والإنس، بين الطبيعة **والمجتمع. الجن** مطيعة كما تطيع الملائكة الله مثل طاعة الحواس النفس الناطقة إبرازا للتقابل بين الطبيعة والجسد. والأدلة على طاعة الجن تسخير سليمان لها وذهاب الجن تعوذا بالقرآن منها، والامتثال لأوامر الإنسان وسرعة الاستجابة. والإنس أسوء من الجن فى الطاعة وأقرب إلى العصيان. والدليل على ذلك أن طاعة الرؤساء خداع ومكر ونفاق وغرور وطلب العوض والأرزاق والمكافآت والخلع والمآرب والكرامات وإلا فالعصيان والخروج والعداوة والحرب والقتال والفساد فى الأرض. ومن مظاهر العصيان أيضا إنكار دعوة الأنبياء والأدلة الضرورية وطلب المعجزات عنادا أو نفاقا وشكا وارتيابا ومكرا ودجلا

---

(١) الفارابى: آراء ص ٧٥-٧٦.

وغشاء وخيانة فى السرو العلانية، وغلظ الطباع ورداءة الحيلة، وسوء العادة والعمل، وتراكم الجهالات، وعى القلوب، وكذلك إدعاء الانس أنهم أرباب وغيرهم عبيد بلا حجة ولا برهان طلبا للرياسة(١).

ثم يظهر التقابل بين الكواكب والمجتمع. فكلاهما بنية واحدة للرئاسة. الشمس ملك، والكواكب الجنود والأعوان والرعية، والمريخ صاحب الجيش، والمشترى القاضى، وزحل الخازن، وعطارد الوزير والزهرة الحرم، والقمر ولى العهد. وقد يكون السبب فى ذلك التشخيص الغالب على نفسية المضطهدين، تشخيص السماء كقوى فاعلة أقوى من البشر ونزع التحكم فى الأرض عن البشر إلى السماء كنوع من أيديولوجية التحرر. الحاكمية للسماء والعبودية للأرض. وكل ما يدور على الأرض محكوم بدوران الأفلاك. وأحوال الكواكب هى المتحكمة فى أحوال الناس أفرادا وجماعات.

فى المريخ يكون الملك فظا غليظا شتاما بذيئا. وفى زحل حقود لواما عسيرا بخيلا. وفى الشمس كثير الجماعات، وفى المشترى صدوقا وفيا وعالما، وفى عطارد مفكرا داهية وأديبا، وفى الزهرة كثيرة الأموال، وفى القمر جريئا.

كما يشير كل كوكب إلى أحد مظاهر الدولة، الشمس للخلفاء، المشترى لولاة العهد، المريخ لأصحاب التنور، زحل للفهارمة جمع فهرمان وهو مستشار الملك ومدبر ملكه، عطارد للوزراء والكتاب، القمر للعمال، الزهرة للقواد.

والسؤال هو: ما العلاقة بين البرج والصفة ؟ معظم الصفات شخصية فردية مثل شروط الأمانة. ألا يوجد إصلاح فى الأرض إلا إذا توافر البرج فى السماء؟ وهل تتدخل الشمس أو القمر لزلزلة السلطان القائم وإيجاد نظام جديد؟ هل الطبيعة الحتمية أقوى من حرية البشر؟ وهل يجوز تنوير الناس بالغيب والأساطير مثل الصهيونية والنازية حاليا أم بالعمل والتحليل الاجتماعى لأسباب الظلم والقهر؟ متى تكون السياسة موضوعا لعلم السياسة وليست خاصة لأحكام النجوم؟ يحتاج الملوك إلى منجمين عندما تتحكم الدروشة

(١) فى بيان حسن طاعة الجن لرؤسائها وملوكها جـ ٢/٨/٣٠٦-٣٠٩.

فى السياسة كما هو الحال عند بعض رؤساء العصر. إنما يكشف التحليل عن الواقع السياسى وسوء الأحوال السياسية وعلاقة الحاكم بالمحكوم والراعى بالرعية.

والحقيقة أن العكس هو الصحيح. لا يحدث شئ فى السماء إلا إذا حدث على الأرض أولا طبقا لقانون الاستحقاق والمسؤولين على الأعمال ضد علم النجوم. الضائع هو الذى فى حاجة إلى أن يتمسك بشيء فيجد الأفلاك فإنها بعيدة عن السلطان لم يستول عليها بعد. وهى أقوى منه قريبة من الله. لا يمكن فهمها ويجهلها السلطان. ولا يمكن مراجعتها. ضرورة علم أحكام النجوم فى السماء لأحكام السلطان فى الأرض. ومن يقوم بالتدبير ليس الملك ولا الامام بل الخليفة المؤيد بالملائكة مثل تأييد سليمان وتسخير الجن والطير وتأييد موسى ومحمد وكأنه لابد من تأييد خارجى. والسؤال هو: هل كان محمد مؤيدا من الخارج مثل موسى وداود أم تأييدا داخليا، قوة الفكر والسلوك الرشيد ؟ هل استعمل الإسلام الخرافات مثل المراحل السابقة أم أحدث تغيرا نوعيا فى طبيعة الوحى[١]؟

وهذا ما سماه الشيعة بعد ذلك علم الميزان عند حميد الدين الكرمانى، وحدة النظام فى نطاق ضرورة الطبيعة وحرية الإنسان. ويشمل التقابل بين عالم السماء وعالم الأرض

(1) جـ٤ /٣١٧/١١ - ٣٢٢/٣١٨ - ٣٧٠/٣٢٤ - ٣٧٤

الطبيعة	المجتمع السياسي
الشمس	الملك
الكواكب	الجنود والأعوان والرعية
المريخ	صاحب الجيش
المشترى	القاضي
زحل	الخازن
عطارد	الوزير والكاتب
الزهرة	الخدم والجوارى
القمر	ولى العهد

الجغرافيا الطبيعة والجغرافيا البشرية على حد سواء. فحركة الأبراج سبب تكون الأقاليم وطباع الرجل بينه وبين نفسه خلقه وطباعه وسجاياه وأمواله النفسية بينه وبين الآخرين، أهل منزله، ورفاقه وعشيرته وقومه[1]. بل إن حركات الأفلاك والبروج فى الزمان مثل

(١)

الكونيات	السياسيات
الأخلاق	الأقاليم
البروج	البلدان والسودان والحدود
الوجوه	المدن
الدرجات	القرى
الدقائق	المحال والأسواق
الثوانى	المنازل والدكاكين
الكواكب فى البروج	الأرداج فى الأجساد
الكوكب فى بيته	الرجل فى بيته وعشيرته
الكوكب فى شرفه	الرجل فى عزه وسلطانه
الكوكب فى مثلثه	الرجل فى منزله أو دكانه أو ضيعته
الكوكب فى وجهه	الرجل فى زيه ولباسه
الكوكب فى حده	الرجل فى خلقه وسجيته
الكوكب فى أوجهه	الرجل فى أعلى مرتبته
الكوكب فى حيزه	الرجل فى حاله اللائقة به وفى أصحابه ورفاقه
الكوكب فى وباله	الرجل المختلف (المتردد) المدبر
الكوكب فى غير حيزه	الرجل فى حال منكر
الكوكب فى برج لاحظ له فيه	الرجل الغريب فى بلدة غريبة
الكوكب فى هبوطه	الرجل الذليل المهين
الكوكب فى حضيضه	الوضيع الحال الساقطة عن مرتبته
الكوكب تحت الشعاع	الرجل المحبوس
المحترق	المريض
الواقف	المتميز فى أمره
الراجع	العاصى المخالف
السريع السير	المقبل الصحيح
البطىء السير	الضعيف الذاهب القوة

وجود الإنسان فى الزمان حتى أنه ليصعب التفرقة أيهما أصل وأيهما فرع إسقاطا من أعلى إلى أسفل أم إسقاطا من أسفل إلى أعلى، تمثل أم اغتراب، وجود شرعى فى العالم أم وجود مغترب خارج العالم؟ ومن وصف أحوال الإنسان يتضح الموقف النفسى والاجتماعى والسياسى سلبا مثل الغريب الذليل المهين الوضيع الساقط المحبوس المريض المتحير الضعيف الهرم الهارب الخائف الوجل الكاره أو إيجابا فى عزه وسلطانه، فى خلقة وسجيته فى حاله اللائقة، المقبل الصحيح، القاضى وطره، الحاضر المستعد المحارب المبارز المنازع العامل الواد الموقف المحب وهو الأقل[1].

=	الكوكب فى التشريق	الرجل النشيط
	الكوكب فى التغريب	الرجل الهرم
	الناظر	الطالع الذاهب نحو حاجته
	المتصرف	قاضى وطره
	المقترنات من الكواكب	القرينان من الناس
	الكوكب فى الوتد	الرجل الحاضر للشيء الحاصل فيه
	مائل الوتد	الجائى المنتظر
	الزائل	الذاهب أو الغائب
	الكوكب فى الطالع	المولود فى الظهور أو الشيء فى الكون
	الكوكب فى الثانى	المنتظر الذى سيكون
	الكوكب فى الثالث	الذاهب إلى لقاء الاخوان
	الكوكب فى الرابع	الرجل فى دار آبائه أو الشيء فى معدنه
	الكوكب فى الخامس	الرجل المستعد للتجارة أو الفرحان بما يرجو
	الكوكب فى السادس	الهارب المنهزم المتعوب
	الكوكب فى السابع	المبارز المنازع المحارب
	الكوكب فى الثامن	الخائف الوجل
	الكوكب فى التاسع	المسافر الوحيد من الوطن الزائل من سلطانه
	الكوكب فى العاشر	الرجل فى عمله وسلطانه المعروف المشهور به
	الكوكب فى الحادى عشر	الواد الموافق المحب
	الكوكب فى الثانى عشر	المحبوس الكاره لموضعه المبغض لما هو فيه

(١) الرسائل جـ١/٣/١٥١-١٥٢.

رابعا: السلطة السياسية

والسلطة السياسية هو قلب علم السياسة الذى قارب تجاوز الأخلاق السياسية إلى السلطة فى المجتمع ورئاسة المدينة سواء الملك الفيلسوف أو الخليفة أو الأمام أو النبوة فى المجتمع كوظيفة تشريعية.

الرئاسة فى الفضيلة تشخص وتصبح رئاسة فى المدن. والبنية واحدة، القمة والقاعدة. ولما كانت الفضائل الفكرية أكمل الفضائل الخلقية كانت أعظم رئاسة وقوة لأنها أعم للبشر جميعا وأبقى فى التاريخ، وهى الفضيلة الرئاسية. والفضائل الأعم والأبقى أعظم رياسة. وكلما كانت الفضائل المشتركة بين الأمم أو أمة أو مدينة فى مدة أطول كانت أكمل رياسة وأعظم قوة، تتلوها الفضائل فى مدة أقصر. فهل تعظم الرئاسة وتشد قوة بالفضائل الخاصة أم بالفضائل العامة، بالدفاع عن المصلحة الخاصة أم عن المصّلحة العامة ؟ هل الرياسة أنانية بالضرورة تعتنى بمصالح المجموع من أجل مصلحة الفرد؟ وكما أن للفضائل ترتيبا ابتداء من الفضيلة الكاملة إلى ما هو أقل منها كذلك الصناعات لها رئاسة فى الصناعة الرئيسية وغيرها أقل منها. ويكون السؤال: هل الرياسة استنباط الفضيلة من النفس؟

وتختلف الموازين باختلاف الموقع من السلطة رئيسا أو مرؤوسا. فالتحليل السياسى أساس التحليل الأخلاقى. إذ يختلف صاحب الخلق المحمود والضابط لنفسه من حيث الاستحقاق. الأول أفضل من الثانى إذا كان مدبرا للمدينة أى الرئيس. أما الإنسان فهو أفضل من الطبيعى لأنه يستحق فضيلة الاجتهاد. وإن هفا هفوة فان الرئيس يؤمه ولا يعدو إثمه. أما صلاح الرئيس فعام إن هفا فسد الناس. فيجب أن تكون الفضائل فى طباعها ويكفيه ثواب التقويم. وينتهى الفارابى إلى أن الناس على دين ملوكهم، وأن الرئيس لا يحتاج إلى ضبط النفس لأنه فاضل بالطبع، وأن ضبط النفس والصراع معها للعامة، وأن الرئيس يقوّم العامة وله ثواب على ذلك، وأن على الشعوب وصايا، وما أسهل على الطاغية أن يدعى الكمال[1].

---

(١) الفارابى: فصول ص ٥٦/٣٥، الفقرات ١٥-٢١/١٦.

والقياس بين العامة والخاصة هى الرئاسة، الرياسة الفكرية أو الرياسة الصناعية. الرئيس هو أخص الخواص. وهو ليس فقط بل كل من يقوم مقامه، غاية أو فضيلة. قد يقوم مقام الرئيس من ينوب عنه ويفوض بدلا منه وذلك بشرطين. الأول أن يكون علمه من تلقاء نفسه، وهنا يتم تغليب الطبيعة على الارادة، والاكتساب على الإلهام. والثانى أن يكون الرئيس أرشده إليه وحمله عليه وهنا يتم تغليب التعليم والإرشاد من الخارج.

وقد يوجد ملوك ورؤساء فى وقت واحد فى جماعة أو فى مدينة واحدة أو فى أمة واحدة أو فى أمم كثيرة تكون جماعتهم لملك واحد نظرا لوحدة الهدف والغرض والإرادة والسيرة. فالكثرة فى الوحدة.

والسؤال هو: هل يمكن أن يعرف الإنسان من تلقاء نفسه أنه نائب الرئيس أو أن يرشد نائبه كى ينوب عنه أم أن الواقع يفرض عادة أن ينقلب نائب الرئيس على الرئيس ويزحزحه بانقلاب وسفك دماء حتى يصبح هو الرئيس الأول أو سلما بعد وفاة الرئيس وتغيير سياسته من نائب الرئيس بعد أن أصبح رئيسا.

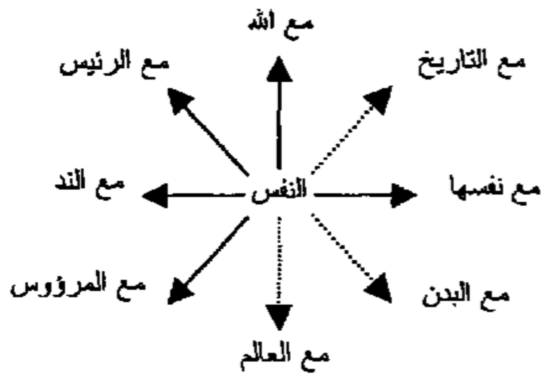
الرياسة ضرورة للجماعة. قد تكون فردية أو جماعية. وقد ترجع ضرورتها لتنظير الموروث "لو كنتم ثلاثة فأمروا عليكم واحداً". يركز أهل السنة على المؤسسات فى حين يركز الشيعة على الامام. وكلاهما سواء فى السلطة.

وهى نوعان: الأول جسدانى مثل رياسة الملوك والجبابرة الذين ليس لهم سلطان إلا على الأجسام بالقهر والغلبة والجور والظلم استعبادا للناس واستخدامهم قهرا فى إصلاح أمور الدنيا وشهواتها والغرور بلذاتها. والثانى روحانى، رياسة أصحاب الشرائع الذين يملكون النفوس والأرواح بالعدل والإحسان، ويستخدمونها فى الملل والشرائع لحفظها وإقامة السنن والتعبد بالإخلاص والتأله برقة القلوب واليقين بنيل الثواب والفوز والسعادة فى المعاد[1]. وهل الرياسة الجسمانية تقوم بالضرورة على القهر والغلبة والتسلط والجور وتنتهى إلى السقوط فى حين أن السياسة الروحانية تنتهى بالضرورة إلى المعاد أى إلى القيام والنهوض؟

---

(١) إخوان الصفا: الرسائل جـ٤/٦/١٢٥/١٢٧.

١- **الأخلاق الرئاسية**. والعلاقة مع الآخر جزء من العلاقة مع النفس ومع الله، الآخر المطلق. لذلك ميز الفارابى بين خمس علاقات مع الآخر ابتداء من معرفة الخالق، ونهاية بمعرفة النفس، وتوسطا بالعلاقة بين الرئيس والند والمرؤوس. وهو ما يبدو غريباً بالنسبة للفلسفة الإشراقية التى تبدأ بمعرفة النفس ثم معرفة الله. فالله رئيس الرؤساء. ولما كان الله والنفس يمثلان الأعلى والأدنى فقد تمت صياغة العلاقات مع الآخر على هذا النحو(١).



وتغيب علاقة النفس مع البدن ومع العالم. فالإنسان موجود فى العالم. كما تغيب علاقة النفس مع التاريخ والماضى وبالتالى مع المستقبل. فالإنسان أيضاً موجود تاريخى.

أولاً، لمعرفة الخالق أى علاقة النفس مع الله الأولوية على باقى العلاقات الأربعة مما يدل على أهمية البعد الدينى فى الأخلاق الاجتماعية عند الفارابى. فمعرفة الخالق وما يجب لعزته سياسة أخلاقية تقوم أولاً على الالهيات كالعادة. الله هو البداية الأولى فى الدين، مصادره أو مسلمة فى الأخلاق والاجتماع والسياسة" (٢). وبالتالى يتحول علم

---

(١) يميز الفارابى فى "السياسة المدنية" بين خمس علاقات معرفية كالآتى:
أ - معرفة الخالق وما يجب لعزته ب - معرفة ما ينبغى أن يستعمل المرأ مع رؤسائه.
ج - معرفة ما ينبغى المرأ أن يستعمله مع أكفائه د - معرفة ما ينبغى أن يستعمله المرأ مع من دونه.
هـ - فى سياسة المرأ مع نفسه، الفارابى السياسة المدنية ص ٣٤.
(٢) وذلك بمعنى Aixom فى علم المنطق الحديث.

أصول الدين إلى علوم الحكمة. وتتحول نظرية الذات والصفات والأفعال الأشعرية فى العقليات، والسمعيات فى المعاد إلى تصورات فلسفية عامة للكون، الله والعالم والإنسان عبر الاعتزال، التوحيد والعدل. الحكمة هو تحول من الكلام الأشعرى إلى الكلام الاعتزالى باسم الفلسفة.

وبتأمل الموجودات كما هو الحال فى الطبيعيات فى علم الكلام وفى علوم الحكمة يثبت وجود الله بدليل بعدى، "فيزيقى" غائى، هو دليل العلية. وهو دليل يقوم على الاستقراء. الفكر الفلسفى مثل الفكر الكلامى يتصور دليل العلية على نحو طولى تصاعدى، لكل معلول علة حتى الوصول إلى علة أولى ليست معلولاً لغيرها. وهى طبيعة الفكر الدينى. فى حين أن الفكر العلمى يتصور العلاقة بين العلة والمعلول على نحو دائرى، لكل معلولة علة ولكل علة معلول هى نفس العلة. الماء من السحاب نزولاً، والسحاب من الماء صعوداً دون ما حاجة إلى ماء أول أو سحاب أول. وهو ما سماه الفارابى "على سبيل الدور".

وبعد إثبات الذات تأتى الصفات التى تثبت عن طريق قياس الغائب على الشاهد.تبدأ المعرفة بشهادة الحواس ثم بأحكام العقل. تؤدى شهادة الحس والنظر فى الموجودات إلى نوعين منها نوع فاضل ونوع خسيس. ويستعمل الفاضل فى الوصف. فإصدار الأحكام على الصفات عملية إنسانية صرفة، قياس الغائب على الشاهد مع فعل تطهرى، إعطاء الغائب أكثر الفضل والعالم أقله، إطلاق الغائب فى مقابل نسبية الشاهد فى الصفات، وتبرأة الآخر واتهام النفس فى الأفعال. وهو موقف إنسانى بطولى، يعطى أكثر مما يأخذ، يعبر عن سلم القيم، التضحية بالأقل فى سبيل الأكثر. الله موجود وليس معدوما. حى وليس ميتا، عالم وليس جاهلا. الدين ينشأ فى الشعور على أسس أخلاقية، وبالتالى يفسر الدين بالعودة إلى أصله فى الأخلاق.لذلك يقترن قياس الغائب على الشاهد، وهو قياس معرفى تصورى، ببرهان الأليق والأجدر.هو برهان الأولى فى التنزيه وهو معنى القول المأثور "كل ما خطر ببالك فالله خلاف ذلك". النصف الأول من القول تقريرى وصفى، يقوم على قياس الغائب على الشاهد. والثانى تطهرى ناف يقوم على

الاستبعاد المطلق، والإبقاء على التعالى. الأول إيجاب والثانى سلب.الأول وضع والثانى نفى، خطوة إلى الأمام وخطوة إلى الخلف، أى "محلك سر" وعدم قول شئ، إثبات شئ ونفى ضده، هوية صورية فارغة. مثل هذه الأقوال مجرد تمرينات عقلية يمكن استعمالها مع باقى الأوصاف وبنفس الطريقة لتفسير نشأة الأحكام بإرجاعها إلى مصدرها. فهى تعبر عن الذات ولا تصف الموضوع. وما يقال فى الوجود والعلم والحياة يقال فى باقى الصفات. فإذا كانت الأحكام على الله إنسانية خالصة بناء على إمكانيات المعرفة فمن الطبيعى إذن التوجه مباشرة إلى العلم المدنى والعلم السياسى دون تغطيته بالإلهيات واستنباط الإنسانيات منها، والعودة بها إلى تأسيس علم الأخلاق (1).

وبعد التوحيد يأتى القول ابتداء من حرية الاختيار ثم الحسن والقبح العقليين كما هو الحال عند المعتزلة. فالإعتزال هو المرحلة المتوسطة فى التحول من الكلام الأشعرى إلى علوم الحكمة. والفلاسفة استئناف لدور المعتزلة فى التحول من الله إلى الإنسان، ومن النقل إلى العقل، ومن الإلهيات إلى الإنسانيات.

ويؤدى تأمل العالم إلى أن العالم الإنسانى أفضله لأنه ذو نفس. ويكتشف الإنسان نفسه أنه إرادة واختيار ثم روية وتمييز، "أنا حر فأنا إذن موجود" و"أنا موجود إذن أنا عاقل". فإثبات الحرية يسبق إثبات العقل، يتفرد الإنسان عن الله بالحرية. ثم يتفرد الإنسان عن باقى الموجودات بالعقل الذى يأتى مسانداً للحرية حتى تكون الحرية رشيدة عاقلة. الكوجيتو الفلسفى عملى أولاً ونظرى ثانياً على عكس الكوجيتو "الديكارتى" نظرى

---

(1) ولما لم يقدر الإنسان على معرفة ماء سوى ما شاهده بحواسه وفهمه بعقله مما شاهده لم يجد بدا من وصف البارى الذى هو سبب الأسباب والعبارة عنه بما وجد السبيل إليه من الألفاظ والأوصاف. فلما أراد العبارة عنه والوصف له، وعلم أنه لا يلحقه شيء من جميع الأوصاف التى شاهدها وعلمها لتفرده بذاته ولأنه نزه عن كل ما أحسه وعرفه لم يجد طريقاً آخر من أن ينظر فى الموجودات التى لديه. فإذا تأملها وجدها صنفين فاضلاً وخسيساً، ووجد الأليق والأجدر بسبب الأسباب الواحد الحق أن يطلق عليه من كل الصنفين أفضلهما مثل أنه رأى الموجود والمعدوم، وعلم أن الموجود أفضل من المعدوم فأطلق القول عليه وقال: إنه موجود. ورأى الحى وغير الحى وعلم أن الحى أفضل من غير الحى فأطلق القول عليه وقال: إنه حى. الفارابى: تحصيل السعادة ص ٢١-٢٢.

أولاً "أنا أفكر فأنا إذن موجود" وعملى ثانياً "الإرادة أوسع نطاقاً من الذهن". وهو سبب الخطأ. فالحرية والعقل شرطا الإنسان الفاضل. والطبيعة لا تفعل شيئاً باطلاً ليس من أرسطو بل من ﴿ربنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانك﴾. الله واهب الطبيعة وأعطى الإنسان اختياراً وروية، وأهلها للعدل والإتقان.

ولما تفاوت الناس فى استعمال الحرية وإعمال العقل أرسل الله إليهم رسولاً ليبلغهم بما ينفعهم فى العدل. فالنبوة نتيجة للحرية وأحد مستلزماتها مثل العقل لخط دفاع ثانى عند من لا يحسن استخدام العقل.

ولما تفاوت الناس فى الأفعال فإنهم يتفاوتون فى الاستحقاق والاستحقاق طبيعى وعقلى. وينطبق على الأفعال الإرادية وليس على الأفعال العضوية، الأعمال بالنية والقصد وليست الأعمال العفوية اللامقصودة (١).

ولا حرج من استعمال لفظ الطبقة أو الطائفة. فهناك ثلاث طبقات: العليا والدنيا والمتوسطة. والسلوك الأخلاقى سلوك اجتماعى، والسلوك الاجتماعى أخلاق الطبقة. يستعمل الفارابى منهج التأمل فى النفس وقلب النظرة من الخارج إلى الداخل، ففى الإنسان تكمن الحقيقة. ويكتشف الأخلاق الاجتماعية والتكوين الطبقى للمجتمع، الطبقات العليا والدنيا والمتوسطة ويسميها المتكافئة، الملوك والرعايا والموظفون. فالملك لا يرى من هو أعلى منه وتحته طبقتان. والصعلوك بتعبير الفارابى ليس هناك من هو أدنى منه فوقه طبقتان. والطبقة المتكافئة تحتها طبقة وفوقها طبقة. وكل طبقة محددة فى طبقتها دون حراك اجتماعى. لا يصبح الملك ند أو صعلوك. ولا يكون الصعلوك ملكاً أو موظفاً من الطبقة المتوسطة. ولا يكون الموظف أهلا لأن يصبح ملكاً ولا أن ينزل صعلوكاً على مستوى الرعية.

---

(١) الفارابى: السياسية المدنية ص ٢١-٢٣. والحكماء مثل اسبينوزا يثبتون الحتمية فى الطبيعة والحرية فى الإنسان.

كما يستعمل الفارابى منهج التأمل فى أحوال الناس وأعمالهم ليكتشف علم السياسة وملاحظة تعرفاتهم والتعرف علم أسبابها ومحاسنها ومساوئها، النافع والضار منها، والتمسك بالمحاسن والتخلى عن المساوئ، ونيل المنافع وترك المضار. السياسة علم عملى يهدف إلى تحقيق غاية عملية. فإذا كانت الأخلاق تحليلاً نظرياً فإن السياسة تطبيق عملى. هنا يبدو الفارابى متشابها. فالأخلاق معيارية تضع ما ينبغى أن يكون وهى فى نفس الوقت تقريرية، تصف ما هو كائن فى الأخلاق الطبقية.

والغاية من ذلك كله حسن المعاش، وتجنب الآفات واستقامة الأحوال ونيل السعادات. فالأخلاق تقوم على ثنائية متطهرة حادة بين النفس والبدن، الخير والشر، الفضيلة والرذيلة، الحسن والقبح، النافع والضار، اللذيذ والمؤلم. هو نوع من أخلاق الحرب تقوم على مجاهدة النفس حتى تتغلب الفضيلة على الرذيلة، والخير على الشر، والنفس على البدن، والحسن على القبح، والنافع على الضار، واللذيذ على المؤلم. الحرب ليست فى الخارج بل فى الداخل. والجهاد مع النفس وليس مع العدو طبقاً للحديث المشهور الذى يميز بين الجهاد الأكبر وهو جهاد النفس، والأصغر وهو جهاد العدو طبقاً للحديث الشهير والذى يشكك بعض المصلحين فى صحته [1]. فهى أقرب إلى الأخلاق الصوفية مجاهدة النفس ورياضتها، والتوبة وشروطها. وهو ما يتفق مع الأخلاق التكليفية بين القطبين المطلقين، الواجب والحرام أو النسبيين المندوب والمكروه أو الطبيعى فى المباح.

وواضح أن الغاية من الأخلاق الاجتماعية تهذيب النفس ورياضتها وليس تغيير الواقع طبقاً للمبدأ الأخلاقى الاجتماعى الشهير المستمد من الآية القرآنية ﴿ إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغير قوما بأنفسهم ﴾. وهى أخلاق واضحة وسهلة تغفل أخلاق الاشتباه ولا توضح مقياس المذموم والممدوح، العقل أو المنفعة أو المصالح العامة.

---

(١) أبو الأعلى المودوى، حسن البنا، سيد قطب: الجهادفى سبيل الله، دار الأنصار، القاهرة (د. ت).

ثانياً ما ينبغى أن يستعمله المرء مع رؤسائه تطبيق لما ينبغى أن يفعله مع الله. فالرئاسة واحدة، رئاسة الله للعالم، والملك للدولة، وصاحب العمل للعمال، والمدير للموظفين، والأب للأسرة. هنا تتداخل المستويات الدينية والسياسية والاقتصادية والإدارية الاجتماعية بصرف النظر عن أيها الأصل وأيها الفرع. هل الرئاسة أولاً لله ثم تستنبط منها الرياسات الأخرى، من المطلق إلى النسبى نزولا أم أنها أولاً للمجتمع ثم تُستقرئ منه صعوداً من النسبى إلى المطلق قياسا للغائب على الشاهد ؟

والإنسان مع رؤسائه إما أن يكون خادماً له طول الوقت أو بعض الوقت أولا يلقاه إلا بالذكر نظراً لبعده. فما يحدد علاقة الإنسان برؤسائه الزمان والمكان، القرب والبعد. إذا كان خادماً له طول الوقت يكون ملازماً له، مواظباً على ما فوض إليه دون ملل أو مدح أو تقريظ يؤدى إلى النفاق أو التزلف، وتزيين الحق باطلا والباطل حقا، بالرغم مما فى طباع الناس من ميل إلى مدح الرؤساء.وإذا فوض إليه التدبير كوزير أو مشير أو معلم فعليه تعريفه بوجه الصلاح فى الأعمال.فالسلطة عمياء كالسيل المنحدر من الربوة تغرق كل شئ كما هو الحال فى الطغيان أو يستفيد منه الناس بالسدود والقنوات كما هو الحال فى الشورى والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر دون الاتيان بمنكر أعظم.ومن واجبه كتمان السر، وعدم البوح بأسرار الدولة، والحيطة من غضب الرؤساء.ويتفرد الرؤساء بالهمم واستعباد الناس. فهم على صواب دائما لكثرة مدح الناس لهم وأطرائهم لأفعالهم طبقا لطباع البشر. والأفضل الصراحة والنصح، ورعاية مصالح الناس، والجهر بالرأى. فالساكت عن الحق شيطان أخرس.ومن الواجب حيطة الرئيس. وهو لا يخشى لو كان عادلا يحقق مصالح الناس.وعليه تحمل أخطاء الرئيس وأفعاله القبيحة أى استعمال النفس ككبش الفداء. الكل فداء الرئيس.لا يحاسب الرئيس لأنه مبرأ من الخطأ، كامل الأوصاف، الإنسان الكامل نموذج الله [1]. وعليه التلطف فى نيل المنافع من جهة الرؤساء بعدم اللح فى السؤال أو دوامه أو إظهار الطمع، وطلب أسباب المنافع لا المنافع ذاتها أى العمل وليس الحسنة، والانتفاع بالرئيس وليس منه

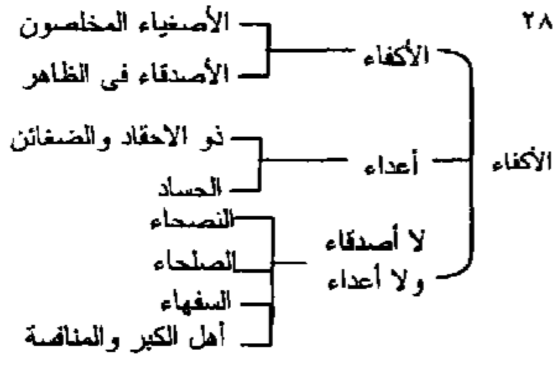
(١) الفارابى:السياسة المدنية ص ٢٣ -٢٦

لتحقيق المصالح العامة وليس المكاسب الشخصية. وعليه التضحية بالنفس وبكل شخص في سبيل الرئيس.وكل خير فمن الرئيس وليس من النفس، وكل شر من النفس وليس من الرئيس مثل الله، الخير منه والشر من البشر ﴿ ما أصابك من خير فمن الله وما أصبك من مصيبة فمن نفسك ﴾ تبرئة الآخر واتهام النفس وعليه عدم أخذ شئ من سمات الرئاسة وإلا عرض نفسه للهلاك، فتستحيل مراكز القوى أو المنافسة على الرئاسة، وعدم الاستغناء عن الرئيس، والاقتناع بكل ما يفعله، وعدم الشكوى منه حتى ما يسخط الإنسان عليه، وعدم إظهار العداء له أو الحقد عليه. كل الذنوب من النفس وليس من الرئيس". فهذه قوانين ينتفع باستعمالها في معاشرة الرؤساء".

والسؤال هو: هل يجوز حجب الحقائق عن الناس؟ وماذا عن دور الإعلام في توعية الجماهير وتبصرتها بعواقب الأمور وإلا سرت الشائعات والتكهنات وحصل الناس على الحقائق من مصادر أخرى فتنشأ أزمة ثقة بين الحاكم والمحكوم؟ ولماذا الحيطة من عدم إغضاب الرؤساء؟ أليس الساكت عن الحق شيطانا أخرس، وأنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، وأن أعظم شهادة كلمة حق في مواجهة حاكم جائر؟ ولماذا البدأ بتعهد الرؤساء، والتفكير من أعلى؟ أليس ذلك تشريعاً للطغيان؟ إلا يجعل ذلك سلوك أهل المدينة قائما على التملق والنفاق؟

ثالثاً، ما ينبغي للمرأ أن يستعمله مع أكفائه. والأكفاء ثلاثة أنواع: الأصدقاء، مخلصون أو في الظاهر، والأعداء ذو الأحقاد والضغائن أو الحساد، ولا أصدقاء ولا أعداء، أهل الكبر والمنافسة أو السفهاء، أو الصلحاء أو النصحاء [1].

(١) السابق ص ٢٦ – ٢٨



يجب على الإنسان ملاطفة الأصدقاء المخلصين والاكثار منهم، فلا فائدة من صداقة ضعيفة، ومجاملتهم فى الظاهر دون إطلاعهم على الأسرار والعيوب وخواص الأفعال والأحوال والنعم وأسباب المنافع، واستمالتهم والصبر معهم بحسب الظاهر دون أخذهم على الباطل، وعدم أخذهم بالتقصير. لا يقطع غيابهم ولا يجازهم فقد يرجى صلاحهم. كما يجب ضرورة تعهد الأصدقاء عند الحاجة والفاقة ومواساتهم من غير إحواجهم إلى المسألة، وتفقد أقاربهم وعائلاتهم إذا ماتوا، وكثرة التصدق عليهم بالرغم مما قد يثير ذلك من شبهة أخلاق التجار.

أما الأعداء فيجب على الإنسان الاحتراس من ذوى الاحقاد والضغائن، ومعرفة أحوالهم، وتفويت مؤامراتهم وكثرة الشكاية منهم إلى الرؤساء، والتشهير بهم حتى يأخذ الناس حذرهم، وإهلاكهم، فإذا لم يتيقن من إهلاك العدو فلا يسرع حتى لا يتخذ ذلك العدو ذريعة. أما الأعداء والحساد فيجب غيظهم وإيذاؤهم بذكر النعم التى يختص بها والاحتراز عن دسيستهم.

أما من ليسوا أصدقاء ولا أعداء مثل النصحاء فيجب الاستمالة إليهم دون الاغترار بأقوالهم أو التعجل بقبولها أو العمل قبل أن يتم فحصها. ويجب مدح الصلحاء الذين يتبرعون بالإصلاح بين الناس، ومدحهم على فعلهم والتشبيه بهم. ويجب استعمال الحلم مع السفهاء واللامبالاة معهم حتى لا يؤذه، ويقابل سفههم بقلة الأكتراث. ويجب مقابلة أهل الكبر والمنافسة بمثله. فالتواضع معهم ضعف وثقة منهم بأنفسهم. فالتكبر عليهم يثنيهم عن عزمهم وكبرهن. ولا يفل الحديد إلا الحديد.

وهذه كلها نصائح ظنية، لا تصلح فى كل المواقف. تقوم على الفائدة والمصلحة وتجنب المخاطر أكثر مما تقوم على المعايير الخلقية مثل شكاية الأعداء إلى الرؤساء والتشهير بهم وإهلاكهم دون العفو عنهم أو الحذر منهم والذى قد يؤدى إلى الخوف والجبن، وغيظ الحساد. والإغاظة ليست فعلا خلقياً بل قد تزيد الشرور. وكيف يمكن إغاظة الأعداء وفى نفس الوقت توقى شرورهم، فقد تكبر إساءتهم دون توقيها؟ ولماذا

مدح الصلحاء والتشبه بهم وهم فى مرتبة تالية للنصحاء الذين يجب التوقف فى نصائحهم ومراجعتها أولاً والشك فيها؟ وكيف يمكن التعرف على الأكفاء والتمييز بينهم بهذه القسمة الرياضية؟

رابعاً، ما ينبغى أن يستعمله المرأ مع من دونه وهم الضعفاء. وهم نوعان: الأول المتعلمون ذوو الحاجة، أولوا الطبائع الرديئة أو البلداء أو المتعلمون ذوو الأخلاق الطاهرة. والثانى المحاويج ذوو القاقة، الملحون أو الكاذبون أو الضعفاء الصادقون (1).

خامساً سياسة المرأ لنفسه وهى من أكبر الأجزاء مثل علاقته بالله. وهى أقرب إلى الأخلاق منها إلى السياسة. وهى نوعان: المال أى الاقتصاد، والجاه أى السياسة. وتتطلب معرفة كيفية الحصول على القنية والمال، الداخل والخارج أى الكسب والمصروفات والتوازن فى الميزانية دون دين، والصناعات وأنواعها، الشريف منها والخسيس مثل القمار وضرورة السخاء حسب الطبقة، والإنفاق من أجل الاعتدال مع الإدخار. والجاه أفضل من زيادة المنافع. فالجاه يكسب المال ولا يكسب المال الجاه. والجاه لذة أعظم من لذة المال.

ومنها تحصين الأسرار وكيفية استخراجها من المناوئين ربما تنظيرا لحديث "واستعينوا على قضاء حاجتكم بالكتمان" (2). فذيوع الأسرار نيل من الأعراض وعدم جدية وتنبيه الناس عليها. كما ينبغى المشورة مع أهل الرأى والكتمان والاستفادة من تجارب المتقدمين، ومعرفة الأسرار الظاهرة والباطنة، الظاهرة مثل ما يبدو على الرئيس من أخذ العزم وإعداد العدة والتطلع على الأخبار والوقوف على الأحاديث، والباطنة مثل

---

(1) الفارابى: السياسة المدنية ص ٢٩.

- الضعفاء
  - المحاويج ذوو الفاقة
    - الضعفاء الصادقون
    - الكاذبون
    - الملحون
  - المتعلمون ذوو الحاجة
    - المتعلمون ذوو الأخلاق الطاهرة
    - البلداء
    - أولوا الطبائع الرديئة

(2) السابق ص ٢٩ – ٣٣.

الحرم والإمساك والتعرف على الأخبار من العجم والصبيان والجهال والنساء لأنهم قليلوا التمييز ويفشون السر عن طريق كثرة المحادثة مع من يستأنس المرأ بهم. وهى أمور تقديرية خالصة تختلف بحسب الحال.

ويعيد الفارابى فى سياسة المرأ لنفسه كيفية الظفر بالأعداء والذين تم التعرض لهم من قبل فى سياسة المرأ لاكفائه. عليه طلب العلو على العدو فى كل فضيلة، وأن يعلم العدو ذلك حتى يضعف وتخمد ثائرته، وإحصاء معايبه عن صدق لمعرفته على حقيقته، والتعرف على سماته وأخلاقه حتى يمكن مقابلة كل منها وضدها، ومعرفة ما يقلقه وما يضجره حتى يطمئن لمكايده.

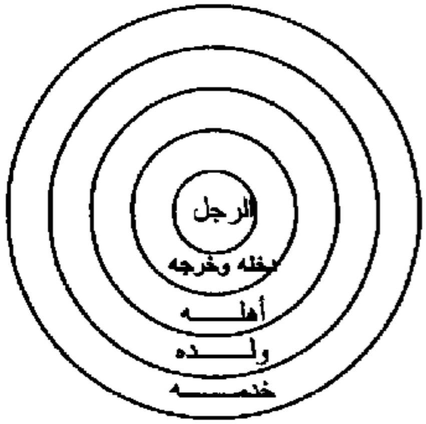
وما ينتفع به المرأ هو الأدب ومزاولته فى الظاهر مثل معرفة العورات وافتراض العثرات، معرفة ما عند الناس أكثر مما يعرف الناس عنه، وأن يقصد غير المقصود تخفيا بالرغم من أن الأعمال بالنيات والاستعلاء والصعود تدريجياً إلى أعلى دون سخط أو تسرع، وتحمل الأصعب فالأخف، وعدم إظهار الغضب أو الرضا بإفراط، والمطل أحياناً إذا تعقبه الإنجاح، والصبر حتى الفوز، واستيفاء المقدمات، والتحدث بلسان الغير إتقاء المخاطر. والسؤال هو: هل هذه أخلاق أم ذكاء عملى؟ هل هى معايير أخلاقية أم تكيف حسب المصلحة؟ هل أخلاق مبادئ أم أخلاق مواقف [1]. هى أقرب إلى أخلاق النجاح فى الحياة أو دليل الإنسان الناجح.

---

(١) الفارابى



ابن سينا



٢- **الرئاسة الأخلاقية**. وإذا كان الفارابى قد وصف مستويات خمسة للأخلاق الرئاسية فى تصور هرمى رأسى لها بين الأعلى والأدنى فان ابن سينا أيضاً وعلى نفس المنوال ودون التصريح به أو الإحالة إليه وصف مستويات خمسة للرئاسة الأخلاقية فى دوائر متداخلة، الرجل مع نفسه، ومع دخله وخرجه أى أعماله ومهنته، وأهله، وولده وخدمه مستبعدا سياسة الرجل مع الله وواصفا بدلا عنها سياسة الرجل فى الكسب والصرف وقد كانت جزءاً من سياسة الرجل مع نفسه عند الفارابى، ومحولاً الأعلى والاكفاء والأدنى إلى الأهل والولد والخدم متجها نحو مزيد من التفكير الاجتماعى.

والسياسة هنا تعنى تلافى الخلل وإصلاح ما فسد من وجهة نظر الرجل، و"انقضت الأبواب التى مثلنا فيها ما يحق على الرجل فعله فى تدبير نفسه وما يشتمل عليه منزله"(١). والبداية إيمانية يحمد فيها ابن سينا الشرع والعقل والنطق، انتقالا من الإلهيات إلى الإنسانيات، ومن الكلام إلى الفلسفة، ولو أنها مازالت فى لغة الإيمانيات وجزءاً من السياسة الإلهية. فمن نعم الله على الإنسان إكمال الطبيعة البشرية وخصائصها. فتحليل الطبيعة عبادة ومعرفة للعلم الإلهى وقدرته. ومن نعم الله التمييز بين الخير والشر، والغى والرشد، والصانع والمصنوع، والمالك والمملوك، والسائس والمسوس. وهو الطريق إلى معرفة الخالق والمخلوق تأكيداً على الصلة بين الثنائية الأخلاقية والاجتماعية والسياسية وبين الثنائية الدينية.

الرجل هو المركز ثم البداية بالاقتصاد وقبل الاجتماع وهو اقتصاد سياسى أو اقتصاد اجتماعى. ثم تأتى وظيفة المنزل الأهل والولد والخدم، نواة المجتمع، من أجل تخزين القوت. فالطعام والغذاء سبب نشأة التجمعات الإنسانية وليس الحاجة إلى التعاون وتقسيم العمل كما هو الحال عند الفارابى. والحاجة إلى حفظ الطعام تدعو إلى الحاجة للاستخلاف وهو الزوج صاحب السلطة والتدبير والقوامة والكفاءة على الأهل والولد والخدم فتتحول الأسرة إلى نواة أولى للرعية والزوج صورة أولية للملك، لا فرق فى ذلك

---

(١) ابن سينا: السياسة ص ٢-٣.

بين ملوك وسوقة، راعى ورعية، سائس ومسوس، مخدوم وخدم. فالقوت يؤدى إلى رئاسة الزوج إلى النسل إلى الخدم إلى السياسة. الزوج أقرب إلى أمين المخازن، والأسرة، الأهل والولد والخدم، أقرب إلى الوحدة الإنتاجية الأولى [١].

وقبل أن يعرض ابن سينا للدوائر المتداخلة الخمس يبين التفاوت بين الناس فى الصفات والرتب. فالفروق الفردية هى أساس الفروق الاجتماعية كما يثبت علم النفس الاجتماعى. والطبقات الخلقية هى أسس الطبقات الاجتماعية. والتفاوت فى الآراء والعقول مقدمة للتفاوت فى الأملاك والمنازل والرتب. والتحاسد الطبيعى كحالة نفسية أساسى التفاوت الاقتصادى كطبيعة اجتماعية.

ويبدو من ذلك أن المساواة فساد. فلا يمكن أن يكون الناس فى طبقة واحدة. لو كانوا كلهم سوقة أو ملوكا لهلك الجميع. ولو تساووا فى الغنى لما خدم أحد أحداً، ولما نشأ بين الناس تعاطف ورحمة. ولو تساووا فى الفقر لهلكوا جميعاً. إنما يتعظ الغنى الجاهل بالفقير العالم. التفاوت للاتعاظ تصحيحاً للخطأ وكأن وجود الفقراء لنصيحة الأغنياء، ووجود الأغنياء نصيحة للفقراء. فاللامساواة بين الناس هى الأساس[٢]. تلك حكمة الله فاللامساواة قدر من أقداره. والله هو الواضع للأساس الطبقى للمجتمع بخلقه التفاوت الخلقى بين الناس كأساس للتفاوت الاجتماعى كما هو الحال فى التفسير الرأسمالى الدينى للطبقات الاجتماعية.

ومن هنا لزمت السياسة لتدبير هذا التفاوت بين الناس وتحديد الصلة بين الخادم والمخدوم، المرؤوس والرئيس كما يدبر الله العالم. تعنى السياسة التربية الخلقية لقبول هذا التفاوت النفسى الاجتماعى من أجل حسن المعاش. يحتاج الجميع، الكبير والصغير، الغنى والفقير، الملوك والسوقة، إلى السياسة من أجل التأديب والتعديل والتقويم والتهذيب حتى

---

(١) السابق ص ٥-٦.

(٢) وهذا عكس روسو الذى جعل المساواة بين الناس هو الأساس واللامساواة هو الاستثناء فى "خطاب فى نشأة اللامساواة بين الناس".

عن طريق التعنيف والقمع. وهذا هو معنى الرعاية فى الحديث المشهور "كلكم راع كلكم مسؤول عن رعيته"، الرعاية بمعنى الوصاية. ولذلك لزم التجسس بمعنى البحث والتنقيب والتعرف على الصفات العامة والخاصة للبشر. ويدعو ابن سينا للملوك الذين جعل الله بأيديهم رقاب العباد وتدبير الممالك، وفوض لهم سياسة الرعية، ثيوقراطية شيعية صريحة. وبعد الملوك يأتى الولاة، الأمثل فالأمثل، ثم البطانة والخدم ثم أرباب المنازل. ويستعمل ابن سينا السجع لأدب النفس دون تحليل مصالح الناس[1]. وهذا هو الفرق بين الإنسان والحيوان، التدبير أى السياسة مع أن الحيوان ابتداء من الحشرات والنمل والنحل حتى الأسود أيضاً يقوم بالتدبير.

أولاً، سياسة الرجل مع نفسه تنظيراً لأية ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ أو ﴿أتدعون الناس إلى البر وتنسون أنفسكم﴾. البداية بالكوجيتو العملى. ومهمة البداية بالنفس اكتشاف العقل كسائس، والنفس أمارة بالسوء. نظرة متعالية للعقل ودونية للنفس، تبرئة للعقل واتهاماً للنفس. ثم تأتى معرفة كيفية السياسة والإصلاح ثم معرفة جميع مساوئ النفس. ولما كان الإنسان عاجزاً بنفسه عن ذلك احتاج إلى معونة الأخ اللبيب. فالآخرة مرآة النفس.

ويحتاج الرجل إلى سياسة تقوم على الترغيب والترهيب والوعد والوعيد، تسوق الناس كالأنعام، والتقريب والإبعاد، بالعطاء والحرمان. وليس للناس دور إلا الخدمة والطاعة. ليس لهم حقوق بل عليهم واجبات، لهم حق الطعام كالحيوان وعليهم واجب الطاعة كالعبيد. ذلك دور الوحى وتلك وظيفة النبوة. وهذه مهمة الدولة ورسالة الملوك.

---

(١) السابق ص ٤



والرؤساء أحق بسياستهم لأنفسهم، وعدم الاكتراث لسقطاتهم وهفواتهم والاسترسال فيها بقلة الاحتشام نظرا لاستثناء القلة العاقلة الفاضلة تنظيراً لموضوع "اللمم". ويخشى من نقدهم لأنهم أكمل البشر.أما السوقة والرعاع فإن أفعالهم مكشوفة لمخالفة الناس والمناصحة، وبالتالى كشف العيوب حقا أم باطلا والحقيقة أن الملوك أيضاً شخصيات عامة محط النقد العلنى عكس العامة التى لا يهتم بها أحد. وهو دور الصحافة والرقابة وأجهزة الإعلام والأمن وجمع المعلومات. وسلوك الملوك على كل لسان. فهم نموذج وقدوة. تكبر العامة عيوبهم، وتكثر فيهم الشائعات. وأحزاب المعارضة لهم بالمرصاد. وأقران السوء والبطانة يزيدون من فسادهم دون نقدهم تحججا بالخوف منهم وتذرعاً بأنهم أقدر بأنفسهم.

والشورى تعبير عن العقل. تقوم على اللين. ومع ذلك فإنها "كالشوكة الشائكة بجسدك والقرحة الدامية فى بدنك". إذ يقوم الفقهاء بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، ويقدمون النصح. والناصح إما بالحسنى لإظهار الخفى أو المواظبة على الظاهر منها بالرغم من خطورة الزهو والعجب ونقص التواضع أو التحذير من القبيح لاخفاء الخفى وتغيير الظاهر بالرغم من ضرورة تغيير الخفى مثل تغيير الظاهر بالحسنى دون القهر. ويتطلب استعداد الآخر لقبوله عن طيب خاطر أو الحديث تلميحاً لا تصريحاً، والقصد فى القول. ما قل ودل، من غير إفراط أو تفريط، وترك الوقت للسامع حتى تختمر النصيحة فى ذهنه ويدرك أهميتها وحسن استماعه لها. وتكون النصيحة رأيا واحداً حتى يمكن اتباعها. وأفضل نصح هو النصح العملى. وقد تقوم على الوعد والوعيد، الثواب والعقاب، أخلاق الجزاء التى هى أقرب إلى أخلاق العبيد، وأبعد عن أخلاق الطبيعة (1). شرائط المعروف تعجيله وكتمانه وتصغيره واختيار

---

(١) السابق ص ٥-٩.

صناعة الأدباء:
- الوزراء والمدبرون وأرباب السياسات والملوك.
- صناعات ذوى المروءة
- صناعة الفرسان والأساور.

موضعه. فالغاية منه ليس مجرد إعلانه بل تحقيقه.

ثانيا، سياسة الرجل مع دخله وخرجه أى الكسب والمصاريف وهى من مفاهيم الفارابى دون الإشارة إليه. أولوية الفارابى تقسيم العمل وأولوية ابن سينا الاقتصاد على الاجتماع. وكلاهما تعبير عن أولوية السلطة السياسية. والناس نوعان. الأول محتاج بسعيه بالهمة والسعى والتجارة الصناعة. والثانى غير محتاج ساعياً برزقه، وكأن القدرات الطبيعة ووسائل الإنتاج هى التى لا تحدد هياكله وأنماطه. والصناعة أوثق من التجارة. فالتجارة بالمال، والمال عرضه للفناء مثل ابن خلدون فى نقده التجارة كخدمات وليس كانتاج ونقده أخلاق التجار. وصناعات ذوى المروءة ثلاثة أنواع. الأول من حيز الأيد والشجاعة وهى صناعة الفرسان والأساورة. والثانى من حيز الأدب، وهى الكتابة والبلاغة أى صناعة الأدباء وعلوم النجوم والطب. والثالث من حيز العقل وصحة الرأى وصواب المشورة وحسن التدبير وهى صناعة الوزراء والمدبرين وأرباب السياسة والملوك[1]. السياسيون أعلى من الأدباء والعلماء، والأدباء والعلماء أعلى من العسكر. ولا يوجد صناع أو زراع باستثناء الصناعة الرقيقة الخفيفة البعيدة عن الشر. ومن الضرورى إحكام كل صناعة والتقدم فيها. وماذا عن المهن القريبة من اللصوص مثل الشرطة وضرورة التعامل مع القتلة وقطاع الطرق؟ وإذا كان شرط المهنة البعد عن المجاهدة فماذا عن عمال المناجم والحتالين؟ وإذا كانت المهن أخلاقية بالضرورة فإن ذلك يعنى سيادة الأخلاق على الاجتماع، والفضائل على تقسيم العمل. والغنى وراثة لا يتطلب من الغنى العمل وكأن الثروة باقية إلى الأبد، والعمل ليس من طبيعة البشر. وإذا كان الفقير وحده هو الذى يعمل فكأن العمل عقاب له على فقره. ولا ضير من الرزق الواسع الحلال دون اعتبار لمستوى الدخول وعدالة التوزيع فى المجتمع كله. ولا يجوز الاستحواذ على المال بالإكراه والغصب والاستغلال مثل الفدية والرشوة. والصدقات والزكوات من بعض أوجه الصرف. والإدخار لنوائب الدهر، تصرف عن طيب خاطر، بين التبذير والشح وهى غير ملزمة، تعطى تطوعاً لأهل الخلة والستر وليس للشحاتين.

(٢) السابق ص ٩-١١.

ويتم ادخار بعض المال ليوم الفاقة لوجه الله أو استعدادا للمستقبل ويجب الحذر من الحسد والقيل والقال وآراء العوام. والأخلاقيات لا وجود لها عند القلة المترفة أو الأغلبية الفقيرة. الأولى نهمة تريد المزيد، والثانية فى حاجة تريد البقاء. والسؤال هو: ما مصادر ابن سينا فى هذا التحليل الاقتصادى؟ هل هى قراءات صامت عن ذكرها أم تجارب شخصية ومشاهدات عينية أم تأملات حكمية؟

ثالثاً سياسة المرأ مع أهله كلها مركزة على واجبات المرأة. فمعظمها على المرأة وليس على الولدان، ربما لأن السياسة مع الولد قسم خاص والولد جامع للبنت. فالزوجة مقدمة على الولد. والمرأة الصالحة شريكة الرجل فى ملكه، وقيمته فى ماله، وخليفته فى رحله. شخصيتها اقتصادية، وكيلة الرجل فى عمله أثناء غيابه المؤقت أو الدائم. وخير النساء العاقلة الدينة الحيية الوطنة، الودودة، الولود، قصيرة اللسان، المطاوعة العنان، الناصحة الجيب، الأمينة الغيب، الرزان فى مجلس الوقود فى هيبتها المهيبة، فى قامتها الخفيفة، المتبذلة فى خدمة الزوج، حسنة التدبير، تكثر القليل، تجلو الأحزان، وتسلى الهموم. والسؤال هو: هل يمكن أن تجتمع كل هذه الخصال الحميدة فى امرأة واحدة؟

وشرف المرأة يدل على نبل الرجل، والحق يرجع إليه وليس إليها. كل سلوك المرأة إيجابا أم سلباً يرجع إلى الرجل وكأنها مجرد مرآة تعكس صورة الرجل. ولا تنقلب المرأة رجلاً ولا ينقلب الرجل لمرأة. فالعلاقة بين الرجل والمرأة علاقة الأعلى بالأدنى، مجرد إحدى حالات تصور العالم الهرمى. سياسة الرجل فى النهاية هى الهيبة الشديدة حتى لا يهين عليها وتأمره وتتمرد عليه، والكرامة التامة، وتحسين شارتها، وشدة حجابها، وترك إغارتها، وأخيراً شغل خاطرها بالمهم، سياسة الأولاد! ويعنى تحسين الشارة جمالها الخارجى مع حجابها، خطوة إلى الإمام وخطوة إلى الخلف، ويعنى ترك إغارتها تجنب غضبها.

وكلها إرشادات ونصائح ومواعظ أكثر منها علماً. إذ يتحول الاجتماع إلى أخلاق، والأخلاق إلى تربية. ولا يعتمد ابن سينا على تنظير الموروث ولا تمثل الوافد. لا يعلن

عن مصادره المدونة أو تجاربه الشخصية أو مشاهدات لعصره [1].

رابعاً: سياسة الرجل مع ولده تبدأ بحسن التسمية وحسن المرضعة، وتأديبه مع العظام حماية له من الأخلاق الاجتماعية، واستعمال سياسة الترغيب والترهيب والايناس والايحاش، والاعراض والاقبال، والحمد والتوبيخ وربما الضرب الخفيف أولاً والثقيل ثانياً. ومؤدب الصبى عاقل، متدين فاضل صادق، وقور رزين لبيب، نزيه. خدم السراة، وعرف أخلاق الملوك والسفلة وآداب المجالس والمؤاكلة والمحادثة والمعاشرة. مهمته معرفة طبع الصبى، ميوله ورغباته. يحادثه بسرعة الحفظ فى تربية تقوم على التراث الشفاهى. يتزاور معه ويتكارم ويتباهى فى مساجلة ومنافسة. يتعلم القرآن (الدين واللغة والشعر (الرجز)، القديم والجديد، والشعر الأخلاقى لتعلم الفضائل، وبعد القرآن واللغة تأتى الصناعة، صناعة الكتابة للرسائل والخطب والمحاورات والحساب والخط. فصناعة الأدب أقرب إلى الناس، البلاغة والنحو والشعر والخطب والنسب ثم الحساب والهندسة والطب. ويدفع المعلم الصبى الىالكسب والتعيش كى يستغل وينفق من كسبه ويتزوج ويكون أهله وأسرته [2].

وواضح تربية العصر، التربية الأرسطقراطية مع العظام لأن التربية مع الرعاع مفسدة. يتغذى من المرضعة وليس من الأم كما هو الحال فى الطبقات العليا. وفى نفس الوقت يكون التأديب بالضرب والتخويف فالطبع يغلب التطبع، وكأن الطبيعة عصية على التربية، شر فى حاجة إلى تقويم عكس التربية الطبيعية وكأن الطفل متاع لا رأى له ولا اختيار، والحديث كله عن تربية الصبى وليس الصبية، وإعداد الرجل وليس المرأة. ولا يتعلم شيئا عن الصناعات ولا عن أمور السياسة. فالمجتمع حرفى مهنى ديوانى تجارى. وهو نظام تعليمى إلهى لا سبب له وكأن ابن سينا الطبيب العالم الذى يفسر المعجزة تفسيراً علمياً عاجز عن تصور المهن والصناعات والحرف تصوراً تربوياً طبيعياً.

---

(١) السابق ص ١١-١٢.

(٢) السابق ص ١٣ – ١٥.

خامساً تقوم سياسة الرجل مع خدمه على ضرورة وجود الخدم. ويحدد علاقة المخدوم بالخادم كعلاقة ضرورية. فالخادم للمخدوم كالجوارح من الجسد. دون الخادم يفقد المخدوم متعة الحياة والراحة، وتصنيع مهابته، ويضطر إلى العمل والجهد. ويحمد ابن سينا الله على تسخير الخدم لنا وكأن نظام عبودية العمل نظام إلهى، تشريعا للعبودية الإنسانية بالعبودية الإلهية (١).

ويضع ابن سينا عدة مقاييس لاختيار الخدم مثل حسن التقدير والفراسة والتوسم، والبعد عن سوء الخلقة فالأخلاق تابعة للخلق، وتجنب ذوى العاهات كالعور والعرج والبرص، والبعد عن الكيس والدهاء والمكر، وإيثار اليسير من العقل والحياء على كثرة الشهامة والخفة، والصلاحية لعمل واحد دون الانتقال إلى عمل آخر وكأنه لا يوجد خادم واحد متخصص فى أكثر من عمل، فكل ميسر لما خلق له. الصنعة حتمية بالخلقة وكأنه لا توجد عبقرية أو إبداع فى أكثر من مجال على عكس ما يؤكد تاريخ الإبداع الإنسانى فى كل الحضارات. ويستعمل ابن سينا أمثلة من فارس وكأن نظام العبودية منقول منها إلى البيئة العربية، ووافد على الثقافة الإسلامية (٢).

فإذا ما أساء الخادم كما قال الفارابى من قبل فإنه من الأفضل بتر العضو الفاسد على أن يفسد باقى الأعضاء. كأن عدم الطرد فى مصلحة المخدوم أكثر مما هو فى مصلحة الخادم الذى يقوم على المخدوم. والشيطان المعروف أفضل من الشيطان المجهول طبقاً للمثل الشعبى.

والحقيقة أنه إذا كانت علاقة الخادم بالخدوم علاقة الجوارح بالجسد فإن المخدوم يصبح مشروطاً والخادم هو الشرط. فالجسد بلا جوارح لا يستطيع الدفاع عن نفسه، كذلك المخدوم دون الخادم. وهو جدل السيد والعبد. دون العبد لا يوجد سيد. وهى نفس علاقة الجوهر بالأعراض. دون الأعراض لا يوجد جوهر. والجوهر لا يتعرى عن

---

(١) فينبغى أن تحمد الله عز وجل على ما سخر لك منهم وماكفاك، السابق ص ١٥.

(٢) مثل : أحسن ما فى الدميم وجهه.

الأعراض[١]. وإذا كانت العلاقة ضرورية إلى هذا الحد، علاقة الخادم بالمخدوم فماذا عن الخادم؟ أليس من البشر، ومن حقه أن يكون مخدوماً له خادم طبقاً لنظرية الفيض ومراتب الوجود. ولماذا يكون الخادم عبدا أو المخدوم سيداً؟ وما ذنب الخادم فى أن يوجد عبداً وما فضل السيد إذا كان يوجد سيداً بمشية الله الأبدية وليس وضعا اجتماعياً يكن تغييره؟ وهل ينفع فى ذلك الصلاح والأصلاح أو التعويض عن الآلام كما قرر المعتزلة؟ وهل الخدم حيوانات منزلية أليفة، يعوضهم عن ذلك حسن المعاملة وإشباع حاجاتهم المادية؟. ومن الذى جعل الخادم خاماً والسيد سيداً، الله أم التاريخ أم المجتمع؟ ولماذا لا يخدم الإنسان نفسه؟ وإذا كان للخادم صنعة فلماذا يكون خادماً وليس عاملاً؟ وإذا كانت له صنعة فهل هى مقدرة عليه دون تغييرها وكأنه آلة؟ ولماذا لا يتعلم الخادم صنعة جديدة لكسب تجارب حتى لا يولد إنساناً ويموت خادماً؟ وماذا لو كانت الطبيعة قادرة على عدة صنائع؟ وهل من عقاب الخدم السجن ومنازل الإصلاح والتقويم والطرد؟ وهل يطلب الخادم من السيد الصفح والمغفرة والإنابة كما يفعل العبد مع السيد، والمخلوق مع الخالق حتى يعفو السيد عنه، صاحب العصا والجزرة؟ وما العيب فى إدخار الخادم بعض المال واللباس للزمن إذا ما غضبت عليه السيد؟

السياسة عند ابن سينا تعنى أن يبقى الآخر فى الطوع، الزوج والولد والخادم أى الوصايا والرقابة. وهو تصور دينى، العناية والربوبية. الإنسان عبد الله وعبد لأخيه الإنسان فى آن واحد مادامت العبودية بنية نفسية لعلاقة الأنا بالآخر. وربما هناك امتداد يونانى. فلا فرق بين ملكية الجسد وملكية العمل. وربما تغير نظام الخدم الآن باستثناء الهجرات العربية والأسيوية إلى الخليج وما تروى عنهم من مآسى وأحزان من بقايا التراث القيم [٢].

---

(١) وهى نفس الرواية الشهيرة كريتون العجيب The admirable Creaton التى تقص حكاية غرق قارب ونجاة الأسرة الارستقراطية واعتمادها على الخادم، فى كل شئ فى إقامة حياتها الجديدة فى الغابة.

(٢) مثل محمد المنسى قنديل: بيع نفس بشرية.

٣- **الرئيس الفيلسوف.** الرئيس هو الفيلسوف الكامل. والفيلسوف الكامل هو الرئيس. والفيلسوف على الاطلاق الذى حصلت له الفضائل النظرية والعملية ببصيرة يقينية والقدرة على إيجادها فى الأمم والمدن ببراهين يقينية وبطرق إقناعية وتخييلية طوعا أو كرها هو الرئيس الأول.

يمكن معرفة مبادىء الموجودات ومراتبها والسعادة ورياسة المدن الفاضلة إما تصورها بالعقل أو تخيلها بالخيال. والتصور هو ارتسام ذواتها فى نفس الإنسان كما هى موجودة حقيقية، فى حين أن تخيلها هو ارتسام خيالاتها ومثالاتها وتحاكيها فى نفس الإنسان. والقسمة إلى عقل وخيال طبقاً لتفاوت قدرات الإنسان الإدراكية وضعف تصوراتهم. طريق الفلسفة واحد لنيل السعادة فى حين أن طرق الخيال متعددة. لذلك كانت الفلسفة للخاصة والخيال للعامة. الخيال من الدرجة الأولى، خيال الإنسان فى المرآة، أقرب إلى الحقيقة من الخيال من الدرجة الثانية، خيال تمثال الانسان فى الماء، ويتفاوت الناس فى الخيال بين الأحكم والأتم فى مقابل الأنقص، وبين الأقرب إلى الحقيقة فى مقابل الأبعد عنها، وبين الأقل فى مواضع العناد أو الأخف أو الأعسر فى العناد فى مقابل الأكثر فى العقاد أو الأظهر والأسهل فى العناد والتزييف. وقد تزوج المحاكاة، محاكاة شيء ثم محاكاة المحاكاة ثم محاكاة محاكاة المحاكاة.. إلخ. ويمكن استعمالها كلها مادامت جيدة. وإن تفاضلت يستعمل الأحكم والأتم والأقرب إلى الحقيقة، وما كان مواضع العناد فيه أقل(١).

وخيال الخاصة أقوى وأعمق من خيال العامة. كما أن بداهة الحس عند العامة قد تكون أفضل من التصور عند الخاصة. وهناك الخيال العلمى والخيال الاجتماعى والخيال السياسى والخيال الحربى عند كبار العلماء والقادة كعامل مساعد على التصور بل مقدمة له، أكثر غنى وإثراء فى التعبير عن الحقائق وإيصالها للناس وتنفيذها أدائيا. وهناك الخيال الشعرى فى التعبير والإقناع بالعواطف والانفعالات والصور الفنية. الخيال

---

(١) الفارابى : السياسة المدنية ص ٥٩-٦١.

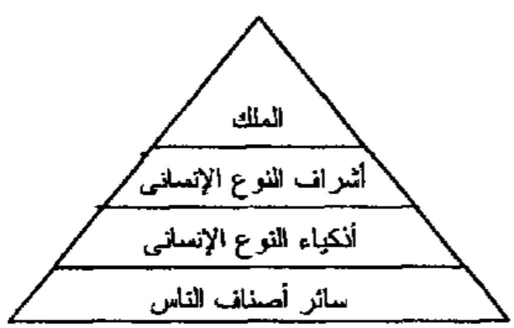
أسهل على العامة من التصور، الخيال الساذج الذى يقوم على التشبيه الحى. أما الخيال الشعرى فإنه يوقظ فى الخاصة الدلالات، وقد يكون أعمق من التصور. فالشعر أساس الفلسفة. وهو الخيال السمعى وليس الخيال البصرى كما هو الحال فى التصور الفنى فى القرآن الكريم. وهو مالا يدركه إلا الخاصة فى حين يقع العامة فى التشبيه دون تأويل. العقل للحكماء والخيال للمؤمنين. والحكماء وحدهم هو القادرون على التأويل (١).

والرئيس الفيلسوف هو المتصل بالعقل الفعال وبالنفس وبالطبيعة. فهو حلقة الصلة بين الله والإنسان والعالم. بعدها يتدرج المرؤوسون والرؤساء بين الأدنى والأعلى، من الملك إلى أشراف النوع الإنسانى أى أذكياء النوع الإنسانى إلى سائر أصناف الناس (٢).

والفيلسوف الحقيقى وعى خالص بلا جمهور، أقرب إلى المسيح كشهيد منه إلى الرسول كمؤسس دولة. هو رئيس حتى ولو لم توجد الدولة (٣). هو ذات بلا موضوع، ملك بلا محكمة، وإمام بلا مصلين، وفيلسوف بلا أمة، وطبيب بلا مرضى وآلات، وفنان بلا مستمعين أو مشاهدين، مثل الكوجيتو الديكارتى أو النرجسى أو الله، العقل والعاقل والمعقول أو الأستقراطى الذى ينعم بالفن للفن. ألا يدل ذلك على أولوية القيادة على

(١) انظر دراستينا: الشىء تصور هو أم صورة؟ هموم الفكر الوطن جـ ٢ الفكر العربى المعاصر، دار قباء القاهرة ١٩٩٨ص ٢٠٩ – ٢١٦. وأيضاً الفنون البصرية الفنون السمعية أيهما أقرب إلى الوجدان العربى، حصار الزمن، (تحت الطبع). وأيضا من العقيدة إلى الثورة جـ١ المقدمات النظرية، الفصل الرابع، نظرية العلم، مدبولى، القاهرة ١٩٨٧ ص ٥١٢ – ٥٢٧.

(٢) ابن سينا: أحوال النفس ص ١٥-٥٢/٩٥/١٢٥-٢٤٠/١٢٦.



(٣) وهو ما يقوله أحداً الخطاب العرب الحاليين، أنه رئيس بلا دولة فى مقابل دولة بلا رئيس.

الناس، والصفوة على الشعب، والقمة على القاعدة. وعدم سماع الناس للفيلسوف الحق ليس عيبه بل عيب الناس. حينئذ ألا يمكن للفيلسوف أن يأخذ الناس على قدر عقولهم؟ وهذا هو النبي. كان هدف الرسول أن ينجح قولا وعملا دون تكرار تجارب الأنبياء السابقين، خاصة موسى والسيد المسيح.

وهناك تقابل بين الفيلسوف الحقيقى والفيلسوف الباطل والمبهرج والمزور مثل تقابل المدينة الفاضلة وأنواع المدن الجاهلة من بداية وتغلب وفاسقه وجاهلة. الفيلسوف الباطل هو الذى لا يعرف الأشياء على حقيقتها تعلماً أو تعليماً. هو الذى غابت عنه الغائية من الفلسفة النظرية وظن أنها بعض السعادات المظنونة عند الجمهور فسعى بعلمه إليها، وانحسر عن الغاية الأولى وجهها. هو الذى يشرع للعلوم دون أن يكون عالماً بها ولا تتوافر لديه شروط استعداده للعلوم النظرية بطريقة اللاهوت السكبى.

والفيلسوف المبهرج هو الذى تعلم مثل الفاضل ولكنه لم يعود نفسه على الأفعال الفاضلة بحسب الملة ولا الجميلة بحسب المشهور بل اتبع هواه وشهوته وعدم تمثل شروط الرئيس الفيلسوف.

والفيلسوف المزور هو الذى يتكلم فى العلوم النظرية دون أن يكون مستعداً بالطبع لها وبالتالى تضييع العمر عكس حجج ابن سينا فى خلود النفس والنضج فى النفس والضعف فى البدن كمصيرين متعارضين.

والرياسة من مهام العلم المدنى. وهى تمكن من تلك الأفعال والملكات فى المدينة أو الأمة وتحفظها عليهم، وليست الدساتير والمؤسسات أو الشعب وكما هو الحال فى الامامة فى علم أصول الدين. ولا تكون هذه الرئاسة إلا بمدينة وصناعة وملكة وقوة تكون عنها الأفعال، وهى مهنة الملك. وهى ملكة وقوة وهبة شخصية طبيعة نظرية وليست وظيفة اجتماعية أو فعلاً مكتسباً بصرف النظر عن نقد القرآن للملوك ﴿إن الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها وجعلوا أعزة أهلها أذلة﴾.

والرئاسة نوعان: فاضلة وجاهلة. الفاضلة تحفظ على الأمة الأفعال والسير والملكات لتنال السعادة القصوى. والجاهلة لا تحفظها عليهم. لذلك لا تسمى ملكاً. السياسة الفاضلة للأمة الفاضلة والإنسان الفاضل والمهنة الفاضلة والرياسة الفاضلة. والسياسة الجاهلة للأمة الجاهلة والإنسان الجاهل والمهنة الجاهلة والرياسة الجاهلة. فالقسمة إلى فاضلة وجاهلة لا تنطبق على المدن أو الآراء بل أيضاً على الرياسات وكأن الذى يحدد نوع المدينة إما آراؤها أو رياستها. ولا يطلق اسم الملوك بالضرورة إلا على الهيئة الفاضلة. ولا يقال على الجاهلة ملكاً بالرغم من تسمية القرآن ذلك ﴿أن الملوك إذا خلوا قرية أفسدوها﴾.

ولا يمكن أن تتم المهنة الملكية الفاضلة الأولى إلا بمعرفة كلياتها وذلك بأن تقرن إليها الفلسفة النظرية مضافا إليها التعقل أى القوة الحاصلة فى التجربة وطول مزاولة الأفعال فى آحاد المدن والأمم والجمع، القدرة على جودة الاستنباط والشرائط التى تقدر بها الأفعال والسير والملكات فى جمع أو مدينة أو أمة، فى وقت قصير أو طويل، وبحسب الحال والعارض. أما المهنة الملكية التابعة فلا تحتاج إلى الفلسفة. بل يتولى رؤساؤها على مر الأزمان طبقاً لشرائط الرئيس الأول أولاد ملوك المدينة، يصيرون مثل الرئيس الأول بعد تربيتهم ملوكاً. ولا يحتاج ملوك المدن الجاهلة إلى الفلسفة ولا إلى المهنة الملكية الأولى بل يمكن أن يحقق غرضه بالقوة التجريبية ويصل إلى غرضه بجودة القريحة الحقيقية بتجربته هو أو بتجربة من يشاركونه فى مقصده، مع أن القريحة القديمة واحدة. والغرض هو الذى يختلف، فتصبح قريحة حسنة أو خبيثة [(١)].

واضح أن هذا التحليل هو تنظير عادة فقهية قديمة، التمييز بين وزرات التفويض وزارة التنفيذ. الأولى نظرية والثانية عملية أو بين الأصول والفروع فى علمى أصول الدين وأصول الفقه. كما أنه تنظير للامامة السارية فى التاريخ بعد الخلافة والنبوة. وهى أقرب إلى الملكية الوراثية منها إلى العقد والبيعة [(٢)].

---

(١) الفارابى: الملة ص ٥٤-٥٦/٦٠-٦١.

(٢) الفارابى: السياسة المدنية ص ٥٥-٥٦/٥٩.

والأمة الفاضلة هى التى يديرها الرئيس الفاضل. فأهلها هم الفاضلون والأخيار والسعداء. فضلها من فضل رئيسها. وإذا اجترموا فى مسكن واحد كانت هى المدينة الفاضلة. غايتها الأخلاق الاجتماعية.

وتتفاضل السعادات لأهل المدينة بالكمية والكيفية بسبب تفاضل الكمالات المستفادة بالأفعال المدنية كما تتفاضل اللذات أيضاً. والتذاذ الجماعة الفاضلة خير من التذاذ كل فاضل بمفرده. فالأخلاق الاجتماعية تحقيق للأخلاق الفردية كما هو الحال عند جماعات الزهاد والنساك والمؤمنين وحلقات الصوفية.

وتتفاضل مراتب أهل المدينة فى الرياسة والخدمة حسب فطر أهلها والآداب التى تأدبوا بها. فكل إنسان ينتمى إلى رتبة أو طبقة. والطبقات نوعان رياسة أو خدمة. وتتفاوت المرتبتان وتتكرران حتى الرئاسة الأولى التى ليست خادمة لرئاسة فوقها، والخدمة الأخيرة التى ليست رئاسة إلى خدمة تحتها. وإذا أراد الرئيس غير ذلك فعليه أن يحدد ذلك بوصية ولكنها وصية أيضاً تجعل طائفة أقرب الناس إليه ثم تلوها طوائف حتى الوصول إلى آخر مرتبة في الخدمة. لا يستطيع إذن الرئيس أن يغير من هذا النظام الطبقى أو الترتيب الهرمى وأن يجعل أعاليها أسافلها، وأسافلها أعاليها.

وهذا الترتيب من الرئيس الأول. وهو ترتيب طبقى لا تنافر فيه قائم على التقديم والتأخير مثل الموجودات الطبيعة فى المراتب والدرجات، من الأول حتى المادة الأولى والأسطقات. ومدبر المدينة شبيه بالسبب الأول لدرجة أنه يصعب الإجابة على سؤال: هل السياسات إلهيات مقلوبة إلى أسفل أم أن الإلهيات سياسات مقلوبة إلى أعلى.

ومدبر المدينة هو المكفل بترتيبها وتحصيل الخيرات وإزالة الشرور. هو الذى يوجب الخير ويبطل الشر. هو الحارس الأوحد، والناس تحته وصاية وحماية. ينظر فى كل ما أعطته الأجسام السماوية. يستبقى ما ينفع ويجتهد فى تحويل الضار إلى نافع أويبطله. فرئيس المدينة له القدرة على التعامل مع الأجسام السمائية ومعرفة أثرها فى المدينة. يعرف مبادىء الموجودات ومراتب السعادة، والرياسة الأولى للمدينة ومراتبها

والأفعال المحددة التى بها تنال السعادة والعمل بها وتوجيه أهل المدينة لفعلها.

والرئيس هو الذى يقوم بتأديب العصاة والمتمردين يذكرها. وهو الذى يحدد الأمور النظرية التى يتم التأديب عليها وإقناع المتمردين بها. هو الذى يقوم بعملية "غسيل المخ" للمعارضة السياسية. فعلاقة الرئيس بالأمة مثل علاقة رب المنزل بالصبية. عليه واجب التأديب مثل مدبر الإصلاحية للأحداث وما يقال هذه الأيام عن كبير العائلة ورب الأسرة. ويحتاج الملوك لتأديب المعتاصين والمتمردين إلى قوة أعظم مما يحتاجها أرباب المنازل مع أهلهم رؤساء المدن على تربية الصبية والأحداث. فهل نشر الفضيلة طوعاً أو كرها إشارة إلى الفتوحات وتنظيرا للموروث.

والسؤال هو: لماذا يكون ترتيب المدينة من وضع الرئيس الأول وليس من البنية الاجتماعية والاعتراف بالتركيب الطبقى للمجتمع؟ وهل مدبر المدينة عالم بأحكام النجوم؟ وهل وصلت قدرته إلى التحكم فى الضار وتحويله إلى نافع مثل الساحر؟ هل كل هذه القوة للرئيس؟ وأين كل رجال الرئيس؟ أين الشعب والمنظمات الشعبية؟ أين القوانين والدساتير والمعارضة، المراجعة والرقابة على السلطة التنفيذية؟ يبدو أنه أقرب إلى الإمام المعصوم.

وإذا تفرق الناس تحت رياسات أخرى كانوا أفاضل غرباء. فالغربة هو العيش فى مدن لا تدبرها الرئاسات الفاضلة. وقد يكون سبب تفرقهم أنه لم يتفق لهم بعد مدينة يمكن الاجتماع فيها أو كانوا فى مدينة ثم عرضت لهم آفات، عدو أو وباء أو جدب. فى هذه الحالة تكون الهجرة ضرورية، هجرة الفضلاء من المدن الجاهلة إلى المدن الفاضلة إن وجدت. فإن لم توجد فالفاضل غريب فى الدنيا ردىء العيش، والموت خير له من الحياة[(١)]. وهو حد بالغ فى التشاؤم واليأس وتخل عن المقاومة والصمود.

وتظهير علاقة الخادم بالمخدوم، والرئيس بالمرؤوس فى السياسة عند ابن سينا مثل ظهورها عند الفارابى من قبل. وهى علاقة بنيوية تتجلى فيها الإلهيات فى

---

(١) الفارابى: فصول ص ٩٥ الفقرة ٩٣، السياسة المدنية ص ٤٤-٤٥.

الإنسانيات. فى الإلهيات حركة المرؤوس بحركة الرئيس، والأشرف أكمل من الأخس، والعقل الأول أفضل من العقول العشرة التالية، وأشرف المقاصد لا يخطئ بعكس أخسها. وفى الطبيعيات الحركة أخس الأحوال والمادة أخس الذوات. ومبدأ الوجود من الأشرف فالأشرف حتى ينتهى إلى الهيولى ثم من الأخس إلى الأشرف حتى النفس الناطقة والعقل المستفاد. وفى الإنسانيات، السعادة أفضل من الشقاوة (١).

ولما كانت بعض مؤلفات علم الكلام مكتوبة إلى السلطان وبأمر منه فإن بعض مؤلفات الحكمة أيضاً مكتوبة لنفس الغرض. فبعد الحمد لله والصلاة على رسول الله يبدأ تملق السلطان وإعطاء الفكر هدية للأمير. وبعد الاعتماد على الله والاعتصام بحبله والاستنجاد بقوته يتحول ذلك إلى الابتهال إلى السلاطين الأكابر والاعتصام بعراهم والاستعانة بقواهم والإنتماء إلى خدمتهم، والإنحياز إلى حجلتهم والمباهاة والإتصال بهم، والمبادة فى الاتكال عليهم. وهى نفس الثنائية الدينية السياسية سواء فى المعرفة أو فى الصياغات النظرية بين الخاص والعام، والراعى والرعية، والقوى والواهى، والعلى والسائل، والعاقل والجاهل، والحاكم والمحكوم. وينقد ابن سينا أحياناً هذه العادة على أسس أنها تطاول على الحكام. ومع ذلك وجد العذر فى الاتصال بالأمير. ويمدحه لأنه حقق رأس الفضائل الاثنتين: حب الحكمة فى العقائد وإيثار الزكى من الأعمال فى المقاصد وإذا كانت هذه الرسالة أول ما كتب فهل بدأ حياته متملقاً للأمراء ؟ (٢).

يدعو ابن سينا لبقاء حياة الأمير. ولو كان أى أمير آخر لدعا له أيضاً بطول البقاء. ليس الأمير بشخصه بل بمنصبه. مات الملك يحيا الملك. وتنتهى الرسالة بالدعوة إلى الأمير. والأمير يأمر فى شؤون الفكر، وهو حكيم يدعو له الرئيس الفيلسوف. بل إن الاختصار والتطويل بناء على أمر الأمير وليس بناء على الوضوع ذاته، بل إن الدولة تتجدد بتجدد الأمير وليس لأنها مؤسسة مستقلة عنه. رفاهتها مشروطة بأيامه، ورفعتها ومكانتها برفعته ومكانه، وزيادة طلاب الفضل مرتبطة به. وهل منعت الدعوة بتأييد الله

---

(١) ابن سينا: الإشارات ص ١٦٤/٣٨٨/٤٠٩/٤١٢/١٩٥/٣٩٥/١٣٢.

(٢) ابن سينا: مبحث فى القوى النفسانية ص ١٤٧-١٤٨/١٧٨.

للأمير من الإنقلاب عليه أو أن الدعوة لرفع الحسد رفعته عنه؟ فلماذا احتقار الذات وانبساط الأصاغر للأكابر؟ وإذا كانت عادة القدماء فلماذا لا يقاومها المحدثون؟

٤- **خصال الرئيس.** ليس الرئيس أى إنسان كيفما اتفق. إذ تكون الرئاسة إما بالفطرة والطبع معدلها أو بالهيئة والملكة الإرادية. والرياسة الفطرية بالطبع لا تتوفر فى كل صناعة بل فى أكثر الصنائع لخدمة المدينة. فأكثر الفطر كذلك، ولكن فى الصنائع صفة ترأس وتخدمها صنائع أخرى، ومنها صنعة تخدم ولا ترأس. صناعة رئاسة المدينة إذن ليست كأى صناعة ولا أى مملكة. فهى ليست وراءها صناعة أخرى تكون مرؤوسة لها مثل رئاسة البدن بل صناعة تقوم الصناعات كلها. والإنسان الرئيس لا يرأسه إنسان آخر أصلاً. الرئيس هو الرئيس الأول للمدينة الفاضلة. ورئيس الأمة الفاضلة، رئيس المعمورة (١). وهو تعاظم وتبجيل، أقرب إلى الذاتية منه إلى الموضوعية. فلا يوجد رئيس للإنسانية كلها. وهو الامام مما يدل على الاتجاه الشيعى. يعرف الفلسفة النظرية والعلمية، والحكمة والسعادة بتدبير من الله (٢).

والإنسان بفطرته مكون لفضيلة مستنبطة من قوة فكرية عظمى بالطبع. الملك ملك بالطبيعة، والخدم خدم بالطبيعة. ثم تأتى الإدارة فتكمل ما تركته الطبيعة. الزعيم يولد زعيما، والعبد يولد عبداً.

وتختلف القوة التجريبية بحسب المواضع والصنائع وبحسب المستعملين لها. وهى قوة نفسية مثل التمييز. والتمييز فى الخير شريف وفى الشر خبث ودهاء وحيلة وجريرة. تستعمل فى تدبير المدن الفاضلة. يستعملها الرئيس الأول لأنها نافعة فى السياسة الفاضلة وتنتهى بصاحبها فى الرياسة. وأشرف قوة تجريبية ما استعملت فى أشرف صناعة وهى الرياسة الفاضلة. وأنقصها ما يستعمل فى السياسات الجاهلة مثل التغلب. وهى أقرب إلى

---

(١) هل يعنى بلغة العصر السكرتير العام للأمم المتحدة أو رئيس الولايات المتحدة الأمريكية فى العالم ذى القطب الواحد؟

(٢) الفارابى : تحصيل السعادة، فصول ص ٩٣-٩٥ الفقرة ٩٣، أراء ص ٧٩.

الذكاء العملي مثل الكياسة والفطنة وحسن التصرف [١].

والسؤال هو: هل الملك ملكاً بالطبع والخادم خادماً بالطبع أم بالظروف الاجتماعية ومنها الوراثية، وراثة المهنة؟ وخطورة ذلك في الدفاع عن الثبات الاجتماعي عن نظام العبودية الأبدي [٢].

والرئيس الأول الفاضل صاحب مهنة ملكية، يوحى إليه، لا فرق بينه وبين الرئيس والنبي والإمام والصوفي الملهم. يقدر الآراء والأفعال في الملة الفاضلة بالوحي بإحدى طريقتين. الأولى توحى إليه كلها مقدرة مثل النبي. والثانية يقدرها بالقوة التي استفادها من الوحي، الاجتهاد أو الحكمة. وذلك موضوع العلم النظري أو نظرية العلم وليس في السياسة كعلم عملي. يجمع الرئيس إذن بين السلطتين السياسية والدينية بالرغم من نقد القرآن للملوك.

وتشتمل المهنة الملكية الأولى على أشياء كلية مثل علم العدل. ولا يكتفي منها بمعرفة الأشياء الجزئية. صحيح أن الاستفادة من التجربة تعطي قدرة على تقدير الأفعال كما وكيف بحسب أحوال مدينة أو أمة أو واحد أو بحسب حال وعارض في وقت واحد. المهنة الملكية في المدن جزئية. والقوة التي يحدث بها الاستنباط هو التعقل. وهي قوة لا تحصل بمعرفة الكليات لكن بطول التجربة في الأشخاص. الرياسة هنا بالتجربة وليست بالموهبة والفطرة، بجهد البشر وليست باختيار إلهي [٣].

رئيس المدينة شبيه بالإله إن لم يكن كذلك في تصوره مراتب الموجودات في نظرية الفيض ثم النزول تدريجيا من المدينة حتى باقي الطوائف التي لا ترأس أفعالها فقط من دونها بل تخدم أيضاً ما فوقها. وأحياناً يبدأ الرئيس المدينة، رئيس الروحانيين،

---

(١) وهو ما كان يتصف به معاوية في عبارته المشهورة: والله لو كان بيني وبين الناس شعرة ما انقطعت. إذا أرخوا شددت، وإذا شدوا أرخيت.

(٢) وهو ما عبر عنه يوسف إدريس في مسرحية "الفرافير".

(٣) الفارابي : الملة ص ٤٤/٥٨-٥٩.

الروح، الملاك، جبريل، النبى، الإمام، الملك الفيلسوف أو الفيلسوف الملك. يرتقى صعودا حتى يصير إلها، ويهبط نزولا حالا يصيرا إنساناً. ينزل الوحى من الله إلى الرئيس الأول، النبى، فيدبر المدينة بالوحى وتنفيذ الأوامر. وهو علم الشريعة، العلم المدنى. الله هو المدبر الأول للمدينة الفاضلة كما أنه المدبر للعالم. وبين التدبيرين نسبة وتناسب وليس صراعاً وتناحراً. وبين أجزاء المدينة الفاضلة ائتلاف وانسجام وارتباط ونظام ومقصد واحد فى الكون بالقوة الطبيعية، وفى المدينة الفاضلة بالقوة الإدارية. وكلاهما من وضع مدبر العالم كما هو الحال فى الأشعرية التقليدية. ومن ثم تقوم الطبيعية والمجتمع على غاية واحدة وهدف واحد. الغاية القصوى من العلم المدنى إذن هو التعرف على الله، لفظا ومعنى دون تشكل كاذب، الله جل ثناؤه كما هو الحال فى علم الكلام.

وللرئيس اثنا عشرة خصلة فطر عليها. فالرئاسة موهبة وليست اكتسابا. تتراوح بين الصفات البدنية والذهنية والخلقية، صعودا من أدنى إلى أعلى على النحو الآتى:

١- تمام الأعضاء وسهولة أدائها لما يحتاجه الرياسة من الخطابة والقيادة للجند مع أن آفات الأعضاء لا تؤثر فى الاتصال الذهنى بين العقل المنفعل والعقل الفعال. ولا يعيب بعض القادة القهر أو البدانة أو العرج [1]. وقد يحتاج الأمر إلى بعض التخصيص والتمييز بين الأطراف والحواس. فآفات الأطراف أقل تأثرا فى القيادة من آفات الحواس كالعمى والصمم والبكم. والرئيس يقرأ الرسائل، ويستمع إلى الرسل، ويحاور الوزراء، ويقود المعارك. وهل يمنع بتربعض الأطراف من حسن القيادة؟ كما يمكن التمييز بين الآفات الخارجية المؤثرة والآفات الداخلية مثل آفات الكبد والمعدة والمرارة غير المؤثرة. وماذا عن الإنسان الطائر عند ابن سينا الذى يثبت أن لا تسكن وعى ذاتى خالص حتى ولو كان بلا أعضاء وبلا بدن؟

٢- جودة التصور والفهم لكل ما يقال، وفهمه طبقاً لقصد القائل وحسب الأمر فى

---

(١) كان بعمر بن الخطاب بعض العرج، وكان عليا بن أبى طالب قصيرا به بعض البدانة كما تصف بعض الروايات.

نفسه، انتقالا من صفات البدن إلى الذهن، وإن كان الرئيس أحياناً يعتمد على مستشارين أكثر جودة منه فى الفهم والتصور [١]. وهل يمكن ذلك دون قراءة ؟

٣- جودة الحفظ لما يفهمه ويراه ويسمعه ويدركه أى الذاكرة القوية القادرة على الحفظ والاختزان. مع أنه يوجد الآن السجلات والملفات والمحفوظات ونظم المعلومات. إلا إذا كان المقصود الذاكرة التى يتولد منها العلم والوعى التاريخى الناشئ عن التراكم المعرفي. وقد لا يكون الحفظ مقصوداً بنفسه بل بقدر ما يحدث عن وعى تاريخى.

٤- جودة الفطنة والذكاء الذى يجعله إذا رأى الشئ بأدنى دليل فطن على جهته ووجه الدلالة فيه. وقد تغنى عن ذلك البديهة وسرعة الفهم ويقظة الوعى.

٥- حسن العبارة والقدرة على الإبانة باللسان عما فى ضميره من بيان. وهى خاصية الفصاحة عند العرب، والبلاغة التلقائية التى اعتمد عليها إعجاز القرآن.

٦- حب التعليم والاستفادة والانقياد للعلم دون أن يؤلمه تعب التعلم ولا يؤذيه والمثابرة عليه والاجتهاد فيه. فالعلماء ورثة الأنبياء. والمدينة مدينة العلماء، ورئيسها الملك الفيلسوف.

٧- التعفف عن الشراهة فى المشروب والمأكول والمنكوح، وتجنب اللعب، وبغض اللذات. وهو ما قد يتنافى أحياناً عن سمات بعض الرؤساء الذين تدفعهم القوة والسلطة والجاه والمال إلى التمتع بالدنيا وطاعة الآخرين لهم. فللسلطة سحرها. وابن سينا نفسه نموذج على ذلك فى حبه للدنيا وكثرة الجماع. وقد يكون الرئيس وسيما محباً للغناء والطرب ساحرا للنساء. وقد يفخر بأنه الراقص الأول والمازح الأول والحبيب الأول [٢].

---

(١) مثل على بن أبى طالب واستشارة الخلفاء والصحابة له لعلمه وتقواه.

(٢) من المحدثين وسامة الرئيس كلنتون، وحب الرقص والغناء عند الرئيسين كاوندا ومانديلا، وحب الغناء والطرب عند الحسن الثانى، والشبق الجنسى عند أمراء شبه الجزيرة العربية.

٨- حب الصدق وأهله وبغضب الكذب وأهله. فالصدق شجاعة أدبية وقدرة على المواجهة ومبعث على الأقدام.

٩- كبر النفس وحب الكرامة، والترفع عما يشين من الأمور، والتنزه عن الصغائر والسمو إلى الأرفع، والتعالى على الأشياء.

١٠- الزهد فى المال وهو ما يندر بين الرؤساء الذين تسمح لهم سلطاتهم المطلقة بتحويل الأموال إلى الخارج وانتفاع أولادهم بأكثر مما يستحقون.

١١- حب العدل وأهله، وبغض الجور وأهله، وإنصاف المظلوم حتى ولو كان الظالم أهله، وهو المعدل فى الخارج بمعنى الانصاف، والعدل مع النفس، والمرونة مع الآخرين، والاقتصاد فى القول، والصرامة فى تطبيق العدل الخارجي، ومقاومة النزوع نحو الجور.

١٢- قوة العزيمة والجسارة والإقدام دون خوف أو وجل، وقوة النفس. وهذه كلها أقرب إلى شروط الزعامة كما يعرفها علماء النفس الاجتماعى الحديث. بعضها عامة يمكن الاسترسال فيها وزيادتها إلى ما لا نهاية، ويصعب تحقيقها فى رئيس واحد. وهو تطوير لصفات الأمام فى علم أصول الدين (١).

ويمكن تخليصها كلها فى أربع وهى صفات الإمام عند أهل السنة. الأولى تمام الأبدان، ومن الثانية حتى السادسة العلم، ومن السابعة حتى العاشرة فى التقوى، والحادية عشرة فى العدل، والثانية عشرة فى القوة.

وقد تقل هذه الشرائط إلى عشرة ضما للوافد، أفلاطون فى كتاب "السياسة" إلى الموروث، شرائط الإمام بعد إسقاط كمال البدن، وجودة الفطنة وحسن العبارة وحب التعليم وحب العدل وأهله وزيادة التربية على النواميس وصحة الاعتقاد والتمسك بالفضائل على النحو الآتى:

---

(١) الفارابى : آراء ص ٧٩-٨١. وهى نفس الشروط عند إخوان الصفا، الرسائل ص ٤/٦/١٢٩-١٣٠.

١- جودة الفهم والتصور للشئ الذاتى، البرهان وليس الخيال.

٢- الحفظ والصبر على الجد الذى يناله فى التعليم.

٣- محبة بالطبع للصدق وأهله والعدل دون جموح ولا لجاجة فيهما بالهوى.

٤- الاعتدال فى المأكول والمشروب، وأن تهون عليه بالطبع الشهوات والدرهم والدينار وغيرهما.

٥- كبر النفس عما يشين عند الناس.

٦- الورع وسهولة الانقياد للخير والعدل وعسر الانقياد للشر والجور.

٧- قوة العزيمة على الشئ الصواب.

٨- التربية على نواميس وعادات تشاكل ما فطر عليه.

٩- صحة الاعتقاد لآراء الملة التى نشأ عليها. والتمسك بالأفعال الفاضلة التى فى ملته وعدم الإخلال بكلها أو بحفظها.

١٠- التمسك بالفضائل إلى هى فى المشهور فضائل غير مخلة بالأفعال الجميلة فى المشهور.

وإذا عسر اجتماع هذه الخصال الاثنى عشر أو العشر فى رئيس واحد يمكن على الأقل أن يتصف بست منها أى بأقل من نصفها بعد إسقاط الصفات البدنية والإبقاء على بعض الصفات المعنوية غير المتشابهة أو المتداخلة مثل:

١- الحكمة أى الفلسفة، فالحكمة أم العلوم.

٢- العلم أى حفظ الشرائع،السنن وسير الأولين فى المدينة للإعتزار بها وتربية الوعى التاريخى.

٣- جودة الاستنباط فيما لا يحفظ عن السلف من شريعة محتزيا حزو الأئمة الأولين.

فالاستنباط لفرع يقوم على أصل.

٤- جودة الروية والاستنباط فى أمور جاهزة ليس لها سابقة عند الأولين وهى صفة أكثر جرأة، تعتمد على المصالح العامة والتنظير المباشر للتوقع دون الالتزام بأصل أول قد يمنع من الاجتهاد كما هو الحال فى المدارس الفقهية المحافظة.

٥- جودة الإرشاد بالقول إلى شرائع الأولين والى ما أدى إليه الاستنباط أى التعليم والدقة

٦- جودة ثبات البدن فى الحرب، فى الصناعات الحربية.فالرئيس قائد الجند، وهى الصفة البدنية اللياقية.

ويمكن تلخيص هذه الصفات الست في أربعة:سلامة البدن،والعلم النقلى، والعلم العقلى، والحكمة. وإذا لم يوجد رئيس تجتمع فيه هذه الخصال الست، ووجد اثنان أحدهما يتصف بالحكمة والثانى بباقى الصفات الخمس الأخرى أى العلم العقلى والنقلى مع ثبات البدن كان أحدهما رئيسا مما يتطلب وجود رئيسين غير متفاضلين. فالحكمة جماع العلم العقلى والنقلى، وجماع العلمين النقلى والعقلى هى الحكمة. وإذا ما تفرقت الصفات فى عدة رؤساء، كل صفة فى رئيس تعدد الرؤساء، وهو ما يصعب تحقيقة خاصة وأن الرئاسة تستلزم رئيسا واحدا. وإذا ما غابت صفة الحكمة وتفرقت الشروط الأخرى فى عدة رؤساء أو اجتمعت فى رئيس واحد تصبح المدينة بلا ملك وتتعرض للهلاك. فالحكمة سبب بقاء المدن[1]. وكلها تنويع على جواز إمامة المفضول مع وجود الأفضل فى علم الكلام.

ولا خوف من تعدد الرؤساء وذلك لأن نفوس رؤساء المدينة الفاضلة نفوس متصلة إما نظراً لوحدة النفس البشرية كما يصرح بذلك الوحى ﴿الذى خلقكم من نفس واحدة﴾، وحدة النفس بالرغم من توالى العصور وكأنها ملك واحد على مر الزمان

---

(١) الفارابى: آراء ص ٨١ – ٨٣.

قبل الواحد القهار حتى ولو كانوا فى أماكن عديدة فى زمن واحد فإن نفوسهم واحدة، أو لوحدة النفس فى كل مرتبة. فالطبقة هى التى تحدد الوحدة. ولا يمكن للوحدة افتراق الطبقات كما هو الحال عند الصوفية فى وحدة نفوس الأقطاب، ووحدة نفوس الأبدال، ووحدة نفوس المربين، ووحدة نفوس المشايخ، أو نقلاً من وحدة الأئمة نظراً لتناسخ الأرواح عند الشيعة واستمرار روح الله فى التاريخ من خلال الأئمة. وقد تكون مجرد صور فنية تبين إمكانية اتصال الرؤساء نظراً لتآلف النفوس إذا بلغت درجة عالية من الحكمة [1].

وقد يعرض للرئيس ألا يقدر على الأفعال كلها يستوفيها حق قدرها أو شرائطها إما بسبب المنية وإما لاشغال ضرورة معوقة مثل الحروب أو أنه لا يقدر الأفعال إلا عند حادث عارض دون أن تعرض له العوارض فى زمنه أو بلده، فتبقى الحاجة إلى تشريع لها يقوم غيرها باستخراجها. فالرئيس لديه الأصول، والفقهاء والأئمة من بعده لديهم الفروع. يشرع الرئيس للأصول ذات الأهمية، ويترك الأخرى إما لوقت فراغه أو لغيره إما فى زمانه أو زمان بعده مثل صلة النبى بالعلماء، فالعلماء ورثة الأنبياء.

وخليفته مثله مشرع، وله أن يعتبر ما شرعه الأول طبقاً للأصلح فى زمانه وهو دلالة النسخ فى الشريعة لا لأن الأول أخطأ بل لأن الزمن قد تغير. ويستطيع الثالث أن يغير ما شرعه الثانى إلى ما لانهاية. التقدم إلى ما لانهاية فى الزمان ويواكب التشريع. وهذه دلالة قصص الأنبياء والنسخ فى الشرائع، من شريعة إلى أخرى.

وإذا مضى الرئيس الملك الإمام البر فى الحقيقة ولم يخلفه من هو مثله احتيج إلى رئاسة تحذو حذوه، وتستنبط من أقواله وأفعاله أشياء لم يصرح هو بها. وهنا تنشأ صناعة الفقه، استنباط أحكام جديدة حسب مقاصد الشريعة. وهنا يجوز تقليد الأول إذا غاب الثانى. فالاجتهاد يتلوا النبوة وإلا فلا مشاحة من التقليد، تقليد الإمام الأول، وهو موقف يحاول الجمع بين الاجتهاد عند أهل السنة وتقليد الإمام عند الشيعة .

---

(١) السابق ص ٨٥ – ٨٦.

لذلك كانت الرئاسة ضربين: الأولى نبوة، والثانية تابعة، إمامة أو خلافة، وكما هو الحالى فى الرياسة الأولى والثوانى وبنفس علاقة الخادم بالخدوم على المستوى الأفقى فى التاريخ وتوالى الأزمان [1]. ويكشف ذلك عن المصدر الداخلى: الإمامة فى علم أصول الدين، والاجتهاد فى علم أصول الفقه، والناسخ المنسوخ من علوم القرآن وعلم أصول الفقه.

ولماذا الصفات كلها صفات كمال! ألا تكون صفات النقص من مكونات الزعامة مثل القوة والغرور وتجاوز العاهات والإحساس بالنقص كما هو الحال فى التحليل النفسى للقواد والعظام؟

ولما كان التقدير فى الآراء والأفعال كانت صناعة الفقة جزأين: آراء وأفعال مع أنه لا يوجد فقه فى الآراء بل فى الأفعال وحدها. لذلك كان لفقه الأفعال سبعة شروط:

١- استيفاء علم كل ما صرح به واضع الشريعة بتحديده من الأفعال بقول أو فعل كما هو الحال فى السنة، قولاً وفعلاً وإقرارا. فيقوم الفعل مقام القول.

٢- المعرفة بالشرائع التى شرعها الأول بحسب وقت ما تم تبديلها فى غيرها ليحتذى بالأخيرة لا الأولى أى بالناسخ لا بالمنسوخ.

٣- المعرفة باللغة التى كانت بها مخاطبة الرئيس الأول، لغة الوحى الأولى وعادات استعمال اللغة فى ذلك العصر، ومعرفة أوجه الاستعارة والمجاز [2].

٤- جودة الفطنة للمعنى لمعرفة الأسماء المشتركة التى تشارك فى اللفظ وتخالف فى المعنى.

---

(١) الفارابى: الملة ٤٩ - ٥٠.

(٢) وهو ما يصعب تطبيقه على الأناجيل التى كانت لغة الوحى الأولى الأرامية ولغة التدوين ثم اللاتينية ثم باقى اللغات الحية شرقية وغربية، وما يتطلب ذلك من قواميس تاريخية لمعرفة تطور اللغة فى استعمال كل عصر.

٥- جودة الفطنة لما يستعمل على الاطلاق مثل الظاهر والعام وكما هو الحال فى المبادئ اللغوية فى علم أصول الفقه.

٦- معرفة المشهور من الأمور والعادات أى الواقع الاجتماعى.

٧- قوة أخذ التشابه والتباين فى الأشياء، والتميز بين اللازم وغير اللازم بجودة الفعلة والدربة والوصول إلى ألفاظ الشريعة وأفعالها ولم ينطق به بالمشاهدة أو السماع سواء كان فى زمانه صحبة أو من الأخبار سماعاً. والأخبار إما مشهورة أو مقنعة، وكل منها إما مكتوبة أو غير مكتوبة [١].

وشروط فقيه الآراء هى نفسى شروط فقيه الأفعال إنما الأول للكليات والثانى للجزيئات، الأول للأصول وهو عمل الأصولى، والثانى للفروع وهو عمل الفقيه. والأشياء العملية فى الملة تشتمل على جزيئات الكليات التى يحتوى عليها العالم المدنى. لذلك فهى جزء من العلم المدنى. وفى نفس الوقت تدخل فى إطار الفلسفة العملية. الشرعيات والفقهيات جزء من العلم المدنى والفلسفة العملية. والفقه فى الأشياء العملية من الملة يشتمل إما على جزيئات الكليات التى تحتوى عليها الفلسفة النظرية أو على مثالات الأشياء تحت الفلسفة النظرية. فهو جزء من الفلسفة النظرية وتحتها العلم النظرى أى مجموع الأصول. وهو ما قاله الفارابى من قبل فى "إحصاء العلوم" وإدخال الكلام والفقه والعلم المدنى فى العلم الخامس كعلم واحد.

الفقه إذن علم عملى، يحتوى على أجزاء الكليات التى يتضمنها العلم المدنى. وبالتالى فهو جزء من العلم المدنى. وهو بدوره جزء من الفلسفة العملية. والفقه أيضاً علم نظرى، يشتمل على جزيئات الكليات التى تتضمنها الفلسفة النظرية. وهى مثالات الأشياء الداخلة تحت الفلسفة النظرية.

---

(١) الفارابى : الملة ص ٥٠ - ٥٢.

ورؤساء المدينة الفاضلة أربعة: الملك، ورئيس الأفاضل، وملك السنة، ورؤساء السنة. أولاً الملك هو الرئيس الأول له ستة شرائط مقارنة مع شروط الإمام فى الفقه وليس فى أصول الدين. الملك هنا هو الملك الفيلسوف. الحكمة غايته، والتعقل وسيلته، والمتميز بجودة الإقناع والجدل، وجودة التخيل للتأثير ثم الاجتهاد والاستنباط ثم الجهاد بالفعل. هو الملك الحكم العاقل المجادل الشاعر الفقيه المجاهد [١].

ثانياً رئاسة الأفاضل أى القيادة الجماعية فى حالة عدم اجتماع هذه الشرائط كلها فى واحد، وجودها متفرقة فى جماعة. أحدهم لديه الحكمة، والآخر التعقل، والثالث الإقناع والتخييل، والرابع الجهاد. فالجماعة هنا تقوم بدور الملك.

ثالثاً ملك السنة. وهو الفقهيه أو العالم كما يقال هذه الأيام فى إيران الثورة، ولاية الفقيه. فى حالة غياب القيادة الجماعية يكون رئيس المدنية هو الذى يجتمع فيه العلم بالشرائع والسنن المتقدمة التى أتى بها الأولون من الأئمة ومدبرو المدن. وتكون له جودة التمييز للأمكنة والأحوال لاستعمال السنن حسب مقاصدها كما يقول الأصوليون، العلم بأسباب النزول وبمقاصد الشريعة، والقدرة على الاستنباط لما لم يصرح به، وهو الاجتهاد بلغة الأصوليين، وجودة تعقل الحوادث التى لا تكون فى السير المتضعة لحفظ عمارة المدينة أى الوعى التاريخى، وجودة إقناع وتخييل كالمتكلم والشاعر، وقدرة على الجهاد مثل قائد الجيوش. فهو الإمام الفقيه أو بلغة العصر الوزير الأول.

رابعاً رؤساء السنة أو بلغة الفقه أهل الحل والعقد، وبلغة العصر مجلس الوزراء فى حالة عدم وجود واحد تجتمع فيه الخصال السابقة ويقوم بذلك الجميع. وهم جماعة العلماء أو إجماع الأمة وكأن الاجتهاد الفردى سابق على إجماع الأمة والاجتهاد الجماعى.

---

(١) الفارابى الفصول ص ٦٦-٦٧.

شروط الملك:
- الحكمة (الغاية)
- التعقل (الوسيلة)
- جودة الاقناع
- جودة التخييل
- القدرة على الجهاد ببدنه
- عدم وجود شيء يعوق عن فراولة الاحتهاد والجهاد

وكل جزء من أجزاء المدينة فيه رئيس لا رئيس فوقه. وهناك مرؤوسون ليس لهم رئاسة. وهناك وسط بين الرئيس والمرؤوس، رؤساء لأدناهم، ومرؤوسون لأعلاهم، في علاقة رأسية بين الأعلى والأدنى، وليس في علاقة أفقيه بين الامام والخلف.

ومراتب المدينة الفاضلة تتبع مراتب رياستها. فهناك رئيس ومرؤوس بناء على تقسيم العمل أولاً ثم ترتيب الأعمال ثانياً. كل منها خادم للآخر كالفارس الذى يحتاج إلى الخيل والسراج والحداد.

والاثنان، الرئيس والمرؤوس، لهما نفس الغاية، ولكن أحدهما أتم تخييلاً من الآخر، وأكمل فضيلة، وأجود تعقيلاً. رئاسته الآخر لفضله عليه، ودونه من له تخيل دون روية. فالروية أعلى من التخيل، والتخيل أقل منها. وإن كان له روية فإنه يحتذى حذو من يستنبط له. ودونه من لا تخيل له روية. إذا أعطت له الغاية والتخيل والروية قدر على الاحتذاء. ودونه من لا يتخيل الغاية ولا روية له ولا احتذاء ولكن منقاد إلى الطاعة دون علم بالغاية. وهذا هو خادم المدينة. ولا يكون رئيساً بل هو بالطبع عبد. وما بين الأعلى والأدنى أى الحكمة والطاعة رؤساء ومرؤوسون. والحكمة رئيس لها، والطاعة لا مرؤوس لها. وحذق العبد والخادم مثل حذق الرئيس. الخلاف فى العمل. الرئيس يستعملها ويستخدمهما. كل درجة أعلى أشرف من الدرجة الأدنى. تستعملها وتكون مقدمة عليها (١).

والسؤال الآن: هل مراتب الشرف معرفية خالصة أم تخضع لقررات تقسيم العمل طبقاً للطبع والفطرة؟ هل هى علاقة صاحب رأس المال بالعامل؟ هل هى علاقة القوة النظرية بالقوة العملية، والنظر بالعمل؟ هل الرئاسة طبيعية فى البشر بصرف النظر عن تقسيم العمل بناء على حديث "لو كنتم ثلاثة فأمروا عليكم واحداً؟"

---

(١) السابق ٦٧ – ٧٠.

مراتب الرؤساء:
- الحكمة
- الروية
- التخييل
- الاحتذاء
- الطاعة

وملوك الجاهلية مثل مدنها يتسلطون على المدن طبقاً لميولهم وأهوائهم دون تحقيق باقى الغايات. وهم على النقيض من ملوك المدن الفاضلة ورياساتها. ورئيس المدينة الضرورية هو الذى له حسن تدبير وجودة احتيال فى استعمال أهلها لينالوا الأشياء الضرورية وحفظها وبذلها لهم من عند نفسه. ورئيس مجتمع النذالة هو الإنسان القادر على وجود التدبير واكسابهم الثروة وحفظها لهم. فكما يكونوا يولى عليهم.

ورئيس مدينة الكرامة هو أكثر الناس وجودا بالإكرام. وذلك يأتى عن طريق إما الحسب أكثر مما لغيره إن كانت الرياسة بالحسب فقط، أو باليسار، أو بالحسب واليسار معاً. ومن ليس له هذا ولا ذاك فإنه لا يكون من الرياسات أو الكرامات. وأفضل الرياسات تتعداه الكرامة إلى غيره أى المدح المطلق. وهو أكثرهم نفعاً لأهل المدينة فى اليسار الملذات أو الكرامات أو الشهوات. إما يبذلها لهم من نفسه أو بتفويض ممن يحسن تدبيرها ويحافظ عليهم [1]. وأفضل الرؤساء من يعطى اليسار واللذات دون أن يطلبها لنفسه بل يطلب الكرامة وحدها والمدح والإجلال والتعظيم بالعدل والفعل، وأن يشهر اسمه عند سائر الأمم فى زمانه يبقى ذكره. وهو لذلك يحتاج إلى مال ويسار ليعطى أهل المدينة ويشبع شهواتهم من مال أو لذة. وكلما عظمت أفعاله يكون يساره أعظم لأهل المدينة. لذلك احتاج الرئيس إلى المال واليسار من أجل طلب الكرامة والحية. ويجمع المال من المدينة إما خراجاً أو غلبة قوم آخر، وإحضار أموالهم إلى بيت المال للإنفاق منها فى المدينة طلباً لكرامة. وقد يبقى المحب للكرامة شيئاً لنفسه حيا ولولده من بعده، ولا يبقى له ذكر بعده فيجعل الملك فى ولده أو فى جنسه. فالوراثة للملك من أجل الكرامة. قد يأخذ الرئيس بعض اليسار إكراها. وقد يكرم قوماً ليكرموه. يكرم الناس ولكن يختص هو بأشياء مما له بهاء وزينة وفخامة وجلالة من بناء وملبس وشارة واحتجاب عن الناس ومركب. ويسن سنن الكرامات. ويصبح هو وجنسه ملك الناس، ويرتب الناس طبقات طبقاً للكرامة والجلالة. ولكل نوع كرامة من يسار وبناء ولباس وشارة ومركب.

---

(١) وهو أشبه برياسة السادات الذى يأخذ المديح، ويوكل وسطاءه من رجال الأعمال ومن الناس.

ويتبادل هو والناس الكرامات كما هو الحال فى مجتمع الملوك والأمراء والنياشين [١]. وواضح التوسع فى وصف رئيس مدينة الكرامة. وتوحى ألفاظ الجلالة بالملكية والملوك. وكلما ازدادت الرئاسة وازدادت طاعة الناس كان الوصول إلى اليسار أتم وأكثر طلب. الرياسة لطلب الجلالة لطالبى اليسار لطلب اللعب لطلب اللذات من المأكول والمشروب والمنكوح كما وكيفا.

ورئيس مدينة التغلب هو الرئيس والملك، أقواهم بجودة التدبير واستعمالهم فى غلبة من سواهم، وأجودهم احتيالاً، وأكملهم رأياً لرد الغالبين ولا يغلبوا أبدا، وهو ما يناقص انهيار نظم القهر والطغيان. وقد يكون القاهرون على السواء فى محبة القهر والغلبة، ويكونون متساوين فى المراتب أو مختلفين. لكل واحد منهم شىء غلب عليه من المقهورين المجاورين أقل أو أكثر مما للأخر. قد يكون القاهر واحدا فقط، وله قوم هم له آلات لقهر سائر الناس. ليس لهم همة فى غلبة شىء لنفسه أو لغيره بل حمته غلبة الشىء لذلك الواحد إذا ما كفاه الواحد أمره، وأعطاه ما يقيم حياته وجلده ويستعمله استعمال الكلاب والبزاة مثل المرتزقة. الكل عبيد يخدمون الواحد، أذلاء خاضعون له. لا يملكون لأنفسهم شيئاً. بعضهم يحرث أو يتاجر له. قصده أن يرى قوماً مقهورين له حتى وإن لم ينله أى نفع [٢].

وتكون الرئاسة فى المدينة الجماعية بأى شىء اتفق. والجمهور مسلط لأعلى الرؤساء، ومن يرأسهم بإرادة المرؤوسين، ويكون على هواهم. وإذا استعصى أمرهم لم يكن فيهم رئيس ولا مرؤوس إلا المحمودون عندهم. وبلغة العصر، تنشأ الرئاسة بموجب العقد الاجتماعى. فإن غاب فبالفضلاء من الناس أو المكرمون. والمكرمون هم الذين يوصلون أهل المدينة إلى الحرية وإلى تحقيق شهواتهم وأهوائهم وحفاظهم من أعدائهم الخارجين عليهم، وقد تكون المعارضة. ومن يقتصر من الشهوات على الضرورة فهو الأكرم والأفضل والمطاع. ودون ذلك من الرؤساء إما أن يكون مساوياً لهم إذا اصطنع

(١) وهو المجتمع الدين نقده الأفغانى فى فكرنا العربى المعاصر

(٢) وذلك مثل نظام هولاكو.

لهم الخيرات أى إرادتهم وشهوتهم بدلوه كرامات وأحوال تساوى ما يفعله لهم. وبالتالى لا يكون لأحد فضلاً على أحد. بل يكونوا أفضل منه متى بذلوا له الكرامات ويجعلون له من أموالهم حظاً. لا يمتنع وجود رؤساء بهوى أهل المدينة أو برياسة آبائه المحمودة أى وراثة. وقد يتسلط الجمهور على الرؤساء كما هو شائع فى نقد الديمقراطية الفوضوية ودكتاتورية الغوغاء فتنشأ أغراض المدينة الجاهلية. والرياسة فى المدينة الجماعية إما تطاولا على أهلها أو نال أهلها أموالاً وعوضاً. ويعنى التطاول تمثيل إرادة المجموع. ويعنى نيل الأموال تحقيق المنافع العامة (1).

ويختم الفارابى المدن الجاهلة فى آخر المدينة الجماعية بمجمل الرياسات الجاهلة فى المدن الجاهلة الست لأن تحديد المدينة بنوع رياستها وليس فقط بآرائها وأفعالها. فالمقصود من الرياسة التمكن من المدينة. وليست كل رياسة أولى من الأخرى. كلها تؤدى وظيفة واحدة. والرئيس الفاضل هو القادر على جودة الروية وحسن الاحتيال فيما ينيلهم شهواتهم وأهواءهم ويحفظها لهم من أعدائهم، ولا يرد أحد من أموالهم شيئاً إلا الضرورى لقوته، الفاضل بالحقيقة. هو الرئيس الذى يقدر أفعالهم ويسددهم نحو السعادة يرأسونه وإن رأسهم، يخلعونه أو يقبلونه وإلا كان مضطرب الرئاسة متنازعاً فيها، وكأن الفارابى يشير بلغة العصر إلى عيوب الديمقراطية وسرعة تغير الحكومات.

وكل رئيس مدينة جاهله يود أن يحقق لها مآربها، ويؤتيها شهواتها ويسهل لهم الطريق إليها، ويحفظها لهم. يأبون رياسة الأفاضل. وهذا يعنى ضرورة أن إنشاء المدن الفاضلة ورياسة الأفاضل عن المدن الضرورية والجماعية أسهل. أما الضرورى واليسار والتمتع باللذات وباللعب وبالكرامة فقد تنال بالقهر والغلبة. فالانتقال من الضرورى والجماعة إلى الفاضلة أسهل من الانتقال من المدن الأربعة الأخرى التى تنال بالقهر.

تتم الرياسات الأربع إذن بالغلبة مما تتطلب رياسة الإبدان وقساوة الأخلاق والجفاء والغلظة والاستهانة بالموت ونيل ما يهم وصناعة السلاح وجودة الروية. صاحب

---

(1) الفارابى: السياسة ص ٧٦ –٧٨، الآراء ص ٨٤.